中央编译出版社

Slavoj Žižek

The SUBLIME OBJECT of IDEOLOGY

意识形态的崇高客体

[斯洛文尼亚]
斯拉沃热·齐泽克 著
SLAVOJ ŽIŽEK
季广茂 译

中央编译出版社





The SUBLIME OBJECT of IDEOLOGY

意识形态的崇高客体

[斯洛文尼亚]
斯拉沃热·齐泽克 著
SLAVOJ ŽIŽEK
季广茂 译

京权图字:01 - 2001 - 5333

图书在版编目(CIP)数据

意识形态的崇高客体/(斯洛文尼亚)齐泽克著;季广茂译.
—北京:中央编译出版社,2001
ISBN 7-80109-516-2
Ⅰ.意…
Ⅱ.①齐… ②季…
Ⅲ.意识形态-研究
Ⅳ.B022
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 087408 号

意识形态的崇高客体

出版发行:中央编译出版社
地　　址:北京西单西斜街 36 号(100032)
电　　话:66521152(编辑部)　66171396(发行部)
E m a i l:cctp_edit@sina.com
h t t p://www.cctp.com.cn
经　　销:全国新华书店
印　　刷:北京星月印刷厂
开　　本:850×1168 毫米　1/32
字　　数:300 千字
印　　张:12.625
版　　次:2002 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
定　　价:22.00 元





斯拉沃热·齐泽克，

一个将为国内学术界熟悉的名字，你不可不了解……



这位来自斯洛文尼亚的学者，已经有八部英文著作出版，是少数在西方学界声名显赫的“外来者”之一。几年前他到明尼苏达大学访问，我曾站在人满为患的甬道上听他那狂放不羁又极富智慧的演讲，暗自盘算着什么时候该把他的奇谈怪论“贩卖”到中国去。

——美国明尼苏达大学政治系博士　刘擎



齐泽克是欧洲近几十年来出现的心理分析研究领域最难对付的、最闪光的解释者，也是当代文化理论最好的阐释者。

——《伦敦书评周刊》

斯拉沃热·齐泽克，来自卢布尔雅那的巨人……贡献了足以与《反俄狄浦斯》相抗衡的杰作。

——《声音文学增刊》

齐
泽克是
闯入西方学术
界的一匹“黑马”，
他那既狂放不羁又机智敏
锐的见解将产生异乎寻常的爆破力，
阅读他的书常有一种切肤之痛。
《意识形态的崇高客体》是齐泽克的成名作和
最畅销的著作，该书一经面世，立即成为美国左翼
学术团体中“最热销的知识商品”。时至今
日，《意识形态的崇高客体》已经五
次重印了，它的观念已经被许
多话语形式所吸纳，也
被某些大学列入了
必读书的书
目。



译者前言

一

在一个春日迟迟、阳光明媚的日子里，我握着这本《意识形态的崇高客体》，懒洋洋坐在校园的石凳上，懒洋洋地翻阅着。旁边不时走过同样懒洋洋的同事和同学，一片太平盛世的景象，令人倍感生活的温馨与灿烂。可读着读着，我的后背感到了一阵寒意，头皮也麻了起来。我仿佛听到了命运之神的脚步声：

> **死神：巴格达有一个商人，他让自己的仆人去买些食品，时间不长那仆人便跑了回来，脸色苍白，浑身颤抖。他说，主人呀，刚才我去市场，被人群中的一个女人推了一把，我回过头来，你猜怎么着？我看见推我的人竟是死神。她注视着我，还做了一个可怕的动作；把你的马借给我吧，我要骑着它远走他乡，去躲过这一劫难。我要去萨迈拉（Samarra），那样死神就找不到我了。商人把马借给了他，那仆人飞身上马，从马的一翼抽出踢马刺，然后疾驰而去。不久商人也来到市场，他看见我站在人群中，就走近我，对我说，你今天早晨看见我的仆人时，为什么要对他做一个可怕的动作？我说，那可不是什么可怕的动作，我只是被吓了一大跳。在巴格达看见他，我感到惊**

讶,因为我和他今天晚上在萨迈拉有约。

用我们中国人的话说,人的命运是有"数"的,所谓的"在劫难逃"是也。我们可以不费吹灰之力地把这种"庸见"称为"迷信",以缓解我们精神上的焦虑,以达到自欺的目的,但却无力回答这样的问题:一个人在努力逃避其命运,却最后落入了命运的陷阱,何以如此?确切些说,一个人预先知道了自己未来的命运,并极力逃避之,可结果呢,恰恰是他对命运的逃避导致了自己最终的结局——应验了他的命运。为什么会产生这样的悖论?如果他当初坦然面对死神,而不匆匆忙忙地飞身上马去逃避其"命运",情形又会如何?"命运"是冥冥之中的"机关",还是人类自身行为的产物,抑或兼而有之?

文学与现实毕竟有着"血浓于水"的密切联系,不论是文学模仿现实也好,现实模仿文学也好,都是如此。上述故事出自毛姆的戏剧《谢佩》(*Sheppey*),是著名的"相约萨迈拉"(Appointment in Samarra)。[1] 我马上想到了它的现实对应物,一个与此相关的真实案例。

葛宪国与李晓洁1990年相爱,不幸的是,葛宪国的母亲嫌李晓洁颧骨过高,长了一副"薄相",就暗地里找人给她算了命,结果是,"五行失位,自身太旺,命中克夫伤子",于是要"棒打鸳鸯两离分"。他们先是逃到了亲戚家,李晓洁还怀了孕,他们原以为木已成舟,能得到葛宪国母亲的接纳,没想到李晓洁被强行引产,他们二人再次出逃,发誓永不回家。1991年6

① 威廉·萨默赛特·毛姆(William Somerset Maugham),英国现代著名作家。1933年完稿的《谢佩》是他最后一个剧本。

月13日他们来到了李晓洁的女同学高明家，一场由命运之神导演的悲剧，在黑龙江省鸡西市滴道煤矿大半道地区第六居委会第11组的高桓德(高明之父)家里正式开演。

他们先是在高家住了一段时间，虽然受到热情款待，无奈工作没有着落，只好告别高家，另谋生路。事有凑巧，他们刚刚离开高家，高家便发生了一连串不顺心之事：家人接二连三地生病，服装店生意异常冷落，房子的后山墙被冲塌，还丢过一次包……高桓德毕业于哈尔滨师范学院历史系，酷爱《易经》，于是用“马前课”给自己推了几卦，几次卦象都表示他家“晦气”太重。他怕自己算得不准，又找了一个据说算得极准的瞎子“验算”一番。那瞎子说：“你家春天时来了一对青年男女。那男的倒没什么，女的到你家时，正是‘月子’里，血污没退尽，秽气太重，扑了你家的运气。”又给了一个破解的办法：“那对青年人上秋的时候还会再来，那时，你让他们做两套红被黄褥子，灾难自然会消除，不然的话，更倒霉的事情还在后头。”果然，1991年8月17日下午，葛、李二人再次来到高家，高桓德见状对那瞎子更是深信不疑，于是开门见山地要葛、李二人做两套红被黄褥子，以求免灾。无奈葛、李二人流浪在外，手头拮据，无力购置被褥；再加上葛宪国对诸如此类的无稽之谈恨之入骨——别忘了，正是这样的无稽之谈害得他如此狼狈不堪，因此没有从命。他哀求高家高抬贵手，放他们走，待日后有钱再给高家购置被褥，被高桓德严词拒绝。葛宪国从小娇生惯养，是家里的“霸王”，现在不仅到处漂泊，而且受到如此污辱，于是他打定主意杀人泄愤。翌日晨，葛宪国凶残地一连杀害了高家三人，与李晓洁仓皇出逃。6天后他们

被捕,1991年11月18日,他们分别被判处死刑和无期徒刑。[1]

一切均被"言中",这是怎样的悲哀和不幸:第一,葛宪国的母亲找人给李晓洁算命,说她"命中克夫伤子",结果她的孩子被强行引产,丈夫被处以极刑,当然这并非出于她的意愿,更非她的行为所致;第二,高桓德找瞎子"验算"命运,那瞎子说"更倒霉的事情还在后头",结果丢了包括高桓德在内的三条人命。笔者在此无意为算命人的无稽之谈辩护,我们关心的是:当事人都"预先假定"了自己的命运,并极力逃避此一命运——葛宪国、李晓洁虽然对此"预先假定"不以为然,但葛宪国的母亲却以当事人的身份,极力使他们逃避其命运;结果,无一例外地应验了自己的命运;而且,正是他们的"预先假定"和"极力逃避"才造成了那样悲惨的结局,才应验了那本来就根本不存在的"命运"——老子所谓的"无中生有",西方人所谓的"结果先于原因"[2],在这里找到了最生动最深刻的范例。如果他们当初不相信那子虚乌有的"命运",或坦然面对之,情形又将如何?这对我们来说,是一个不愿触及的问题;至于答案,更是无从谈起。

---

① 资料出处:《迷信送了命》,《良友周报》1998年7月25日第5版。

② 参见本书正文部分:"牛津哲学家迈克尔·达米特(Michael Dummett)曾经写过两篇有趣的论文,收在他的论文集《真理之谜》(*Truth and Other Enigmas*)之中:一篇是《结果可能先于其原因吗?》(Can an Effect Precede its Cause?),另一篇是《造就过去》(Bringing About the Past)。面对这两个'真理之谜',拉康必定给予肯定性的回答。"

二

对于《意识形态的崇高客体》的作者齐泽克来说，这不是什么问题。他会借用拉康的语句告诉我们："真理来自误认。"然后对我们解释说："误认是人类境遇的基本特征"，"所谓的历史必然性是通过误认形成的"。在上述两种情形中，当事人最后的结局都来自对命运的误认：第一，他们认定"人生有命"；第二，他们认定人的"命运"是可以破解和逃避的；第三，正是他们的破解和逃避，才导致了他们"命运"的应验。这样的误认所导致的结果是不幸和悲惨的，但不是所有的"误认"都导致这样的结局，相反，人类的某些积极成果也以"误认"为根基。

以商品交易为例。在商品交易中，交易双方都"误认了交换的社会综合功能"，"这样的误认是交换行为得以完成的必要条件"，一旦消除了误认，商品交易就是不可能的了。"这个误认造成了意识的分裂，意识被分裂成'实用的'和'理论的'两种。参与商品交换行为的所有者都是'实用唯我主义者'，他们忽略了他们行为普遍的社会综合维度，把它化约为原子化个体在市场中的偶然相遇。"每个人都是唯我主义者，都是自利主义者，都以自我为中心，这反而强化了商品交易的社会性和群体性，而且前者是后者得以形成和存在的条件。交易的主体在无意之中达到了其无意达到的目的，这就是所谓的"误认"。《镜花缘》中的君子国，人人都发扬"毫不利己、专门利人"的精神，竞相让利——卖者拼命降价，买者拼命抬价，争执不休，不欢而散。可见，以维护他人的利益作为自己行为的原则，反而难以达致和谐美满的社会目标。

我们在现实生活中充满了误认——把好事当成坏事，把好人当成坏人，把历史进步当成历史倒退，把人性堕落当成"天使在人

间”……但在齐泽克看来,误认是不可避免的,“我们必须把某些错觉当成我们历史行为的一个条件加以接受,同时把一个角色假定为历史过程的行为者”。如果没有诸如此类的错觉、误认、误解、误会,我们的行为及其结果就会呈现为另外一种面目。从这个角度说,错觉、误认、误解、误会是我们行为的一个前提条件。

“真理来自误认”,误认常常决定人的命运。齐泽克用威廉·泰恩(William Tenn)创作的著名科幻短篇小说《莫尔尼尔·马萨维的发现》(The Discovery of Morniel Mathaway)来说明这一点。[①] “一位著名的艺术史家钻进时间机器,从25世纪回到了我们现在的今天,拜访和研究不朽的莫尔尼尔·马萨维,马萨维是一个不为我们所赏识的画家,但后来被发现并成为我们时代最伟大的画家。这位艺术史家遇到了莫尔尼尔·马萨维,但在他身上没有发现任何天才的痕迹,反而发现他是一个徒有虚名、自吹自擂、欺上瞒下的小人,他甚至还偷走了艺术史家的时间机器,并逃进了未来,那个可怜的艺术史家只好留在了我们这个时代。他惟一能够做的,就是把自己假想成那个逃走的莫尔尼尔·马萨维,并以他的名义,画出他在25世纪时能够记住的莫尔尼尔·马萨维的全部杰作——正是他自己,才是他苦苦寻求的真正被误认的天才!”

其实最具讽刺意味,最具经典特色的还是索福克勒斯创作的

---

① 威廉·泰恩(William Tenn)真名为菲利普·克拉斯(Philip Klass),1946年开始以威廉·泰恩的笔名发表科幻小说,50年代一举成名。作品机智幽默,具有很强的预言性。出版过六个科幻短篇小说集和一部长篇科幻小说:《关于各种可能的世界》(*Of All Possible Worlds*,1955)、《人间一角》(*The Human Angle*,1956)、《时间提前了》(*Time in Advance*,1958)、《木星》(*The Wooden Star*,1968)、《人的平方根》(*The Square Root of Man*,1968)、《七种性别》(*The Seven Sexes*,1968)、《人与妖》(*Of Men And Monsters*,1968)。

《俄狄浦斯王》，齐泽克在那里“发现了同样的结构：有人对俄狄浦斯的父亲预言说，他的儿子将会弑父娶母，这个预言借助于他父亲对这个预言的努力逃避（他将自己的小儿子遗弃在森林之中，以致俄狄浦斯在20年后与他相遇而不相识，杀了他……）而得以实现，‘一语成谶’（becomes true）。易言之，预言成真是通过将预言告知了与预言相关的人，而与预言相关的人却极力回避它，从而得以实现的：一个人预先知道了自己的命运，他竭力逃避；正是借助于这种逃避的努力，被预言的命运实现了。没有那一预言，小俄狄浦斯将与其双亲幸福地生活在一起，也就不会有什么‘俄狄浦斯情结’……”

齐泽克对奥斯汀的《傲慢与偏见》的解读也颇具匠心，他把它视为文学性的《逻辑学》（黑格尔），把黑格尔的《逻辑学》视为哲学性的《傲慢与偏见》。这部作品道出了一个哲理：真理来自误认，人生的意义也在于误认。“尽管他们属于不同的社会阶级——他来自富裕的贵族家庭，她来自贫困的中产阶级——伊丽莎白（Elizabeth）和达西（Darcy）彼此都感受到了来自对方的强烈吸引力。”因为他的傲慢，也因为她的偏见，两人开始时不欢而散。“这双向的失败，相互的误认，构成了双向沟通运动（double movement of communication）的结构，在那里，每个主体都从对方那里收到了反向信息（message in the inverse form）：伊丽莎白想在达西面前呈现出一个年轻的、有教养的、充满了才智的女性形象，但她从他那里得到的信息是：‘你不过是一个可怜的、心灵空虚的、会耍各种手腕的生灵而已’；达西想在伊丽莎白面前呈现出一个自豪的绅士形象，但他从她那里得到的信息是：‘你的自豪不过是卑鄙无耻的妄自尊大而已’。在中断了彼此间的关系后，他们通过一系列的偶然事件，都发现了对方的真实本性——她发现了达西敏感、温柔的天性，他发现了伊丽莎白真正的高贵和富有才智的天性——小说到此恰到好

处地收场，他们结了婚。"在齐泽克看来，他们初次相逢的不欢而散，对彼此天性的双向误认，是促成最终结局的积极条件。"我们不能不费吹灰之力地得到真理，我们不能说，'如果一开始她就认识到了他的真实本性，他也认识到了她的真实本性，他们的故事就会伴随着他们的结婚而立刻结束。'让我们做一个好笑的假想吧：假如这对未来的恋人第一次相遇就相知了——伊丽莎白接受了达西的第一个建议，那将会发生什么？他们不能被爱的柔情蜜意粘在一起，他们将变成日常生活中随处可见的俗不可耐的一对夫妻，一个由傲慢自大的富有男人和自命不凡、内心空虚的年轻女子组成的一对夫妻。如果我们想省略由于误认而造成的令人痛苦的迂回弯路，我们就会失去真理自身：只有'完成'这一误认，我们才被允许接受对方的真实本性，同时克服我们自己的弱点——对于达西而言，是摆脱虚伪的傲慢；对于伊丽莎白来说，是抛弃自己的偏见。"我们中国人所谓的"好事多磨"，从一个侧面，含含糊糊、朦朦胧胧地表达了同样的内涵。当然，我们"知其然不知其所以然"的成分多了些。

三

熟悉齐泽克行文方式的人阅读此书时都不会感到奇怪。齐泽克从来不会按照始、论、证、辩、结的"法定"学术程序写作。他的概念常常没有经过明确的定义，他的命题常常变幻不定，他的推理过程常常显得随心所欲，仿佛是在与朋友闲聊，仿佛是在进行自由的联想游戏。他还大量引证难入某些学者法眼的通俗文化现象（最多的是电影），甚至包括笑话（特别是黄色笑话）。尽管如此，他的博学、机智、幽默、深刻使他赢得了超越现代学术规范的特权。他在幽默和调侃之中，深入浅出地讲明了某些严肃学者或许终生都

讲不清楚的大道理，“父亲名义”、“征兆”、“征兆合成人”、“小对形”、“大他者”……这些概念经他指点，立即予人以豁然开朗之感。

因此，我们无法把齐泽克的观点整理成严密统一的观点，也无法像评点一部正规学术著作那样对其一一进行学术上的梳理。而且在齐泽克看来，这种企图本身也不再具有合法性。面对一个显在文本（manifest text），我们不应该寻求其潜在意义（latent significance）。我们不应该问“它表达了怎样的观点？”，而是要问：“*Che vuoi?*”——“你到底要从齐泽克那里得到什么？”

但笔者不得不勉为其难地大致勾勒一下本书的内容。全书共由三部分组成，每部分又分为两章。在前两章中，齐泽克借助于精神分析理论对意识形态及其与马克思主义的关系，进行了重新界定。在他看来，意识形态并非单纯的“虚假意识”，并非现实的幻觉性再现，而是现实本身。面对这种现实，无论是进行意识形态批判，还是采取犬儒一般的冷嘲热讽，都无能为力。那个拜物教式的公式“我很清楚，但是……”，对于理解下列问题来说是至关重要的：“面具并不仅仅掩藏事物的真实状态；意识形态的扭曲已经融为它的本质。”我们明明知道某些商品的使用价值近乎于零，但我们还是倾其所有地购买。如果那个商品就是我们崇拜的物神，那么毁灭它可谓易如反掌。但与其说我们崇拜商品或金钱，不如说我们崇拜自己内心深处的“幻象”（fantasy）。

关于主体与客体的关系，拉康在第十一个研讨班上提出一个著名公式，它与幻象公式如出一辙：‘$◇a’。由于被语言所撕裂和“阻隔”，主体把自己欲望投向小对形，以便寻回自己的“损失”，然后才能进入符号秩序。展现主体欲望的幻象，显然不同于对小对形的凝视。“◇”就是一道屏障：“幻象之‘客体’并非幻象之情

景……而是目击它的不可能的凝视。"[1]

意识形态的整体感是一种想像性功能，它与理想自我(ideal ego)联系在一起。因此，我们无法仅仅通过解释来消灭物神和征兆。齐泽克对于排犹主义的分析清楚地表明了这一点："有关犹太人的意识形态图像是缝合我们意识形态系统的非一致性的一种方式。"当我们的日常经验与意识形态偏见不一致时，日常经验无法改变意识形态，相反意识形态"纠正"了我们的切身体验。在"文革"年代，我们意识形态告诉我们阶级敌人十分险恶，但我们在日常生活中遇到的"阶级敌人"却几乎个个慈眉善目；我们的日常经验无法改变我们深信不疑的意识形态，相反我们轻而易举地以"伪善"二字"篡改"了我们的日常经验。为了进一步例证征兆的准外在性特征(quasi-external nature)，齐泽克还用情景喜剧中"录音笑声"说明问题：此时此刻，某些人正在代我享受美好的时光。尽管我们知道那些情景喜剧无聊透顶，但我们依然看得津津有味。这种快感并非副作用，它是惟一的驱动力量，旨在满足自己从未得到满足的欲望。它类似于驱动资本主义车轮滚滚向前的剩余价值。

和恋物(拜物)的每个行为一样，隐喻性拒绝(metaphoric disavowal)和转喻性置换(metonymic replacements)的机制正在填补一项短缺(男根的缺席、现实的空隙、大他者/死亡驱力的欲望)，并成为一种准现实。这种短缺不是主体自身，而是处于主体之中的某物。在弗洛伊德的术语中，这个悖论性的建构被称为概念再现(Vorstellungsrepräsentanz)。不计成本和不考虑使用价值地收集商品，可能是一种无害的趣味，但为了国家的荣耀而不计代价和不考

---

[1] Slavoj Žižek, *Looking Awry: An introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1991, 8th printing 1998, P. 172.

虑使用价值地"收集"他国领土,则是另一回事。不过,这两种征兆性建构尽管表面上并不相关,却遵循着相似的精神建构逻辑,因为它们都"缝合"了我们的意识形态领域,同时又凝固了我们的剩余快感。悖论性的"缝合点"、"没有所指的能指"都是同义反复、空空如也的能指,但它们能够赋予意识形态领域以一致性:"我收集这些商品,是因为这些商品很稀少;这些商品之所以很稀少,是因为很多人都在收集它们。"还有比这更糟的:"你何以如此出众?因为我是一个德国人!德人有何特殊之处?我有雅利安血统!为什么你有雅利安血统?因为我是德国人。"

在本书的第二部分中,齐泽克通过不同的领域寻求悖论性的"空白点"(point-without-location)。前面提到的法西斯主义的例子,可以用来解释希特勒言语的自我指涉性的空洞性。希特勒自称"人民意志的体现者",但"人民意志"根本就不存在。用齐泽克的话说就是,"领袖的指涉点,以及透过这一指涉点引证的用来合法化其统治的实例(人民、阶级、民族),并不存在。或者说得更确切些,党和领袖只能通过拜物教的代表而存在,也只能存身于拜物教的代表之中。"

最后,齐泽克勾勒了拉康处理实在界的独特方式。实在界究竟是一种现实存在,还是一种永远可望不可即的"物自体"?它是抵抗符号化的某种事物,还是根本就不存在的被人视为无所不知的主体,或者是根本就不存在的某个原因。如同希区柯克的"麦格芬"?这是一个极其复杂的问题,齐泽克反对过度简单化的解释。在他看来,实在界本质上"什么都不是,只是一个空隙,是标志着某种核心不可能性的符号结构中的空无";它是"一个本身并不存在的原因——它只能呈现于一系列的结果之中,但总是以某种扭曲的、位移的方式呈现出来。如果实在界是不可能的,那么,要借助于其结果而去把握的,恰恰就是这种不可能性。"在齐泽克看来,这

正是“后结构主义者”与拉康的区别之所在：在后结构主义者那里，主体被描述为主体化过程的结果；在拉康那里，主体被设想为“对实在界的应答”——因为所指永远无法找到能够完全代表它的能指，于是一个空隙（我们称之为主体）被创造出来。

在最后一章，齐泽克提供了这种不可能之物的另一个范例，那便是崇高：“有关崇高的悖论在于：在现象的、感性的体验客体与自在之物这两者之间的割裂，原则上是难以逾越的。”“崇高因而是客体的悖论，在再现的领域里，它以否定的方式提供了有关无法再现的事物之维的图景。”正是在这一理论中，西方文学批评界找到了英雄用武之地。[1]

四

笔者以为，本书的最大贡献在于，它能够帮助我们理解后现代世界的“征兆”。它最引人注目之处在于，它试图借助拉康的精神分析理论对重要的经典母题进行崭新的解读——“征兆性解读”。

以“意识形态”为例。意识形态理论在西方源远流长。在西方，意识形态理论得以产生的基本动机是剔除意识上的蒙蔽——“祛蔽”，并确立科学的观念意识。虽然如此，也只是到了近代，人类才真真切切感到了意识形态的存在。从历史发展看，在齐泽克之前，“意识形态”概念史可以大致划分为五个阶段：特拉西阶段、马克思阶段、曼海姆阶段、列宁阶段、西方马克思主义阶段。“意识形态”是特拉西在18世纪末的首创，他用“意识形态”一词命名一个新学科——观念学。马克思采用了“意识形态”这一概念分析

---

[1] See Oliver C. Speck, ‘What Do You Really Want From Žižek?’, *Film-Philosophy*, Volume 2, 1998.

19世纪德国哲学，使“意识形态”概念史发生了革命性转折。在马克思那里，意识形态就是“虚假意识”或“错误观念”，它源于社会角色的阶级立场：不同的人由于在经济生产中所处的位置和利益关切点不同，故而形成不同的“观念”——既包括真实观念又包括虚假观念，意识形态是特定的社会阶级为了最大限度地维护自己的阶级利益而扭曲真实的现实关系的结果，是“利令智昏”的真实写照。从社会学的角度研究意识形态的，还有两位欧洲早期的社会学家——默斯卡和帕莱托，他们研究意识形态问题的途径与马克思并不相同，却得出了和马克思极其相近的结论，并因此被人称为马克思的复仇女神。

曼海姆在两种意识形式之间做出区分：一种是没落阶级的思想偏见——“意识形态”；一种是新兴阶级的思想观念——“乌托邦”；同时他在两种意识形态之间做出区分：一种是具体意识形态，一种是整体意识形态。具体意识形态是个别人的观念和表象，目的在于掩饰个人的私利；整体意识形态是特定历史时期或特定社会团体的意识形态，目的在于塑造特定的世界观，确定理论思维的总体构架和主体的认知态度。解决问题的关键是整体意识形态，因为只有它才能揭示出一个时代或一定团体的思维结构、一个社会的主体的认识态度是怎样形成的。曼海姆之后，盖格尔把意识形态看成是以“理论”的形式掩饰着的原始情感、审美情趣和价值判断，这样，意识形态的精神分析便渐渐浮出水面，而文化心理学和社会心理学对意识形态理论的透视，使我们发现了另一片生机勃勃的新天地。

从社会心理学和文化心理学的角度研究意识形态，成为曼海姆之后意识形态研究的一个新方向。在弗洛伊德那里，意识形态的虚假性并不表现在它是某个特定阶级出于利益的考虑而对现实所作的扭曲，而是来自个体与团体无意识间的“自欺”，是人类为了

抚慰心灵的伤痛而制造的"狗皮膏药"。威廉·赖希在《法西斯主义群众心理学》中对法西斯主义的起源、结构与功能等问题，对精神压抑、意识形态、社会现实三者相互关系进行了精辟透彻的分析。弗洛姆认为意识形态是"纯粹的幻想"，"意识形态批判"的使命就在于揭露掩藏在各种幻想下面的真实状态。

当代西方马克思主义者的意识形态理论颇具特色。资本主义的长盛不衰，迫使卢卡契、科尔施、葛兰西重新审视马克思主义和资本主义现实，以便解开当代资本主义"垂而不死"、"崩而不溃"、"灭而不亡"的秘密。他们较为一致的看法是，资本主义之所以能够几经波折大难不死，原因很简单：工人阶级的阶级意识还没有觉醒，因此他们无法肩负起推翻资本主义制度的历史使命。只有重视意识形态问题，才能使无产阶级形成自觉的阶级意识，才能在革命斗争中获得胜利。阿尔都塞认为意识形态是具有独特逻辑和独特结构的表象（形象、神话、观念或概念）体系，人们需要意识形态，是因为它能为人类体验世界确立某种模式，没有这种模式人类就失去了认识世界和体验世界的可能性。阿尔都塞还提出了"意识形态国家机器"的概念，这与葛兰西的"文化领导权"理论密切相关。伊格尔顿继承了马克思主义"意识形态批判"的传统，以"意识形态"一词对西方种种文化现象进行深刻剖析。最具有典范意义的还是"法兰克福学派"，他们认为只有进行"意识形态批判"，剔除资本主义意识形态的神秘因素，才能复活工人阶级的阶级意识。在这方面，哈贝马斯较为系统地提出了解决这个问题的方案。哈贝马斯的"批判理论"以"意识形态批判"著称于世，因此哈贝马斯的"批判理论"实质上是"意识形态批判理论"，以消除他所谓的"被制度扭曲了的交际"。

对于这些"传统"的意识形态理论，齐泽克当然是不能满意的。"传统"的意识形态理论有一个盲点——它们总是把意识形态视为

对社会存在的“虚假意识”，却不理解，意识形态本身并不是一种“社会意识”而是一种“社会存在”——它虽然通常被某种“虚假意识”所支撑，但它毕竟属于“社会存在”的范畴。意识形态批判也决非像传统理论所想像的那样轻而易举，只要做出一个解放性的姿态，指着那个赤身裸体的皇帝老子大喊一声“皇帝陛下一丝不挂”，就大功告成了。指出“皇帝陛下一丝不挂”这个事实固然重要，但更重要的在于了解意识形态发挥作用的机制：意识形态何以能够发挥如此巨大的效用，以至于成了我们社会生活的一个重要组成部分。而且，与“传统”意义上的意识形态相比，现在的意识形态无论在内容、形式上，还是在性质、功用上，都发生了翻天覆地的变化。齐泽克曾经忧心忡忡地问道：“意识形态这一概念（意识形态即朴素意识），是否还依然适用于今日之世界？”

齐泽克认为，意识形态最为基本的定义出自马克思的《资本论》，马克思在那里提出一个著名论断：“他们虽然对之一无所知，却在勤勉为之。”但时过境迁之后，这个定义不再适用于今日。今日意识形态的定义应该是：“他们对自己的所作所为一清二楚，但他们依旧坦然为之。”“就其基本层面而言，意识形态不是掩饰事物的真实状态的幻觉，而是构建我们的社会现实的（无意识）幻象。”传统意识形态的表现形式，用阿多诺的总结来说，就是：意识形态只是这样一个系统——它自称能够获得真理，即它不仅仅是一个纯粹的谎言，而是一个被体验为真理的谎言，一个假装被严肃对待的谎言。但齐泽克认为，今日的意识形态，特别是极权主义的意识形态，与此表现迥异：“极权主义意识形态不再具有这种借口——不再是为人操纵的工具，不再是纯粹外在的和手段性的；保证其规则畅通无阻的不是它的真理价值（truth-value），而是简单的超意识形态的（extra-ideological）暴力和对好处的承诺。”一切伪装都被撕去，人人都知其虚假无力，但人人都在卖力地维护着它，争先恐后

地从中捞取最后的好处；人人都知那是豺狼之道，但人人都忙着为虎作伥；即使将来为此遭受惩罚，也在所不惜。用我们的乡下土话说，那就是“骑着驴拄着棍儿，自在一会儿是一会儿”。这就是当今意识形态的秘密之所在。这显然走向了启蒙理性的反面（启蒙主义假定人的理性和理想可以战胜一切卑污），因而表现出启蒙主义的绝境：“人们很清楚那个虚假性，知道意识形态普遍性下面掩藏着特定的利益，但他拒不与之断绝关系。”

事已至此，一切传统的意识形态批判理论都呈现出“黔驴技穷”之势。正是从这个意义上，齐泽克强调必须引进拉康的精神分析理论，才能解开当代意识形态之谜，才能为极权主义的消解助一臂之力。比如，必须借助于拉康的“征兆”理论，才能把握意识形态的机制。且举一例。齐泽克对马克思的“意识形态批判”有相当独特的认识。他认为，马克思对意识形态展开的批判是“征兆性的”——他寻找既定意识形态的崩溃点（point of breakdown），以既定的意识形态的逻辑，从内部将其一举推翻。比如，马克思按照资本主义的“自由逻辑”，推翻了资本主义的“自由假相”。在马克思那里，自由是一个普遍概念，它包含着一系列次属（species），如言论自由、结社自由、出版自由、思想自由……当然一文不名的工人阶级也有出卖其劳动力的自由，接受资本家奴役的自由——至此，自由终于走向了自由的反面，揭穿了“资产阶级自由”的假相，因为主动接受资本家奴役的自由，毕竟不是真正意义上的自由，而是对自由的辛辣嘲讽。而这也恰恰是“征兆”的本来含义：普遍下的特殊按照普遍本身的逻辑，将普遍瓦解，这样的特殊因素就是“征兆”。

五

意识形态之所以能够发挥意识形态的功能,是因为它背后有"意识形态的崇高客体"支撑着它。"崇高客体"是一个抽象概念,指具有"崇高"属性的物质客体。哪种物体才具有"崇高"的属性?齐泽克用货币例证之。货币是一种商品,但它是一种特殊的商品,可以充当一切商品的等价物。货币是一般价值的代表,可以用来代表任何别的商品。在齐泽克看来,马克思没有解决货币的"原质"属性问题。齐泽克认为,货币不是由现实的物质材料构成的,而是由"崇高"的物质材料构成的。之所以如此,是因为制成货币的材料是"不可毁灭和不可改变的",它能超越生死的轮回——经验告诉我们,货币一旦出现残缺,可以到指定银行兑换之。因而它具有非物质性、非肉体性的特点,这也正是货币的"崇高"之所在,齐泽克称之为"躯体之内的躯体",它是由某种程度的符号权威的保证来支撑的。

齐泽克还借助于"征兆"这一概念,并通过泰坦尼克号(*Titanic*)沉没的例子,进一步阐释"崇高客体"的涵义。泰坦尼克号的失事有其偶然性,但它一经发生,就具有了百分之百的必然性;它是西方人心头上的伤痛,是各种超级意义的"纽结点":它的沉没产生了"创伤性"结果,因为号称"永不沉没"的它刚一入海即告沉没。"即使在沉没发生之前,就已经有一个场所被打开,在幻象空间(fantasy-space)中保存了它。它对'社会想像'(social imaginary)产生了如此恐怖的冲击力量,是因为它被期待已久了。"因为事前一个名叫摩根·罗伯逊(Morgan Robertson)的人,在一本名为《徒叹奈何》(*Futility*)的寓言式小说中,极其详尽地预言了这一切。泰坦尼克号失事带来的冲击及其包含的意义是可想而知的:"在世纪的转折

点上，某一年代已经走向终结——和平进步的年代，明确而稳定的阶级划分的年代，等等。总之从1850年到第一次世界大战爆发这一漫长时期，已经走向终结，这已成为时代精神（*Zeitgeist*）的一部分。新危险弥漫开来（劳工运动、民族主义的爆发、排犹主义、战争危险），它会很快使西方文明的田园牧歌景象失去光彩，同时释放其'野蛮'的潜能。在世纪的转折点上，如果还有一种现象能够体现这一时代的终结，那就是这艘横越大西洋的轮船：漂浮的宫殿，技术进步的奇迹；令人难以置信的复杂机器，性能良好的设备，社会精英的聚会地；社会结构的微型景观，一个社会景象——这里的社会并非本来面目的社会，而是被人看到的社会，是希望被人看到的可爱社会，是一个具有明确的阶级划分的稳定整体，等等，总之一句话，是社会的自我理想（ego-ideal，*Ich-Ideal*）。""换言之，泰坦尼克号的失事之所以造成如此巨大的冲击力，并不是因为这场灾难具有多么直接的物质能量，而是因为它具有符号性多重决定（symbolic overdetermination），因为其中被注入了意识形态内涵：它被当作一个'符号'来解读，当作日益接近的欧洲文明大灾难的浓缩了的隐喻性再现来解读。泰坦尼克号的失事只是一种形式，社会以这种形式经历了自身死亡的体验……"

但在齐泽克看来，所有这一切都是了无新意的老生常谈和信口而出的陈词滥调。至少，这还不是问题的全部，"我们可以轻易地说服自己，这只要看一眼最近由深海照相机拍摄的有关泰坦尼克号失事的照片，就可以了——这些照片散发出来的充满感染力的可怕力量，究竟来自何处？"它来自我们内心的恐惧，也来自我们内心的渴望。与其说它与意义相关，不如说它与人类的幻象相联。"因此，泰坦尼克号的失事发挥着崇高客体的功用：一个被抬到不可能之原质（impossible Thing）这样的高度的、实证性的物质客体。或许所有那些详细阐述泰坦尼克号的隐喻意义的努力，都不过是

在逃避原质所造成的可怕冲击力而已，不过是在通过将原质降低到符号的层面，通过赋予它意义，将其驯化而已。我们通常说，原质的诱人呈现，模糊了它的意义；其实，与此完全相反的陈述才是真实的：意义模糊了由于原质的出现而造成的可怕冲击力。”重要的不在于意义，而在于原质给人类造成的巨大冲击力。意义是表层的赋予和阐释，幻象才是人类内心恐惧与渴望的巨大动力。

诚然，死亡是人生的一部分。但齐泽克认为，人的一生要经历两次死亡，一次是生理性的死亡，一次是符号性的死亡。这样的理论我们并不陌生，只要读过臧克家的《有的人》，都知道“生理死亡”和“精神死亡”的二分法。但非同寻常的是，齐泽克把这两种死亡与拉康的“幻象”概念联系在一起，以揭穿人心内在的隐秘。齐泽克发现，在某些文艺作品中，“受难者在某种意义上是不可毁灭的：她可以被拷打无数次，并最终死里逃生；她可以忍受任何拷打，而且依然保持她的美丽端庄。好像在她的自然躯体（创生与腐烂的循环的一部分）之上或之外，在她的自然死亡之上或之外，她还拥有另外一个躯体，一个由其他实体构成的躯体，它被排除在了生命循环之外——一个崇高的躯体。”其实这样的形象，我们每个经历过“文革”的人，都是耳熟能详的，正如斯大林在列宁的葬礼上所言，共产党人都是用特殊材料制成的，他们具有钢铁一般的意志，而这几乎恰恰是“崇高客体”的定义，用拉康的话说，是小对形的定

义①。齐泽克由此联想到了好莱坞的著名动画片《汤姆和杰里》(*Tom and Jerry*,即《猫和老鼠》),在那里,无论是老猫还是老鼠,无论它们遭受过怎样的残酷折磨,最终都是不可毁灭和不可战胜的,都能毫发无伤地死里逃生。即便老猫在上一集中被老鼠炸了个粉身碎骨,在下集里照样一如既往地追击自己的阶级敌人——老鼠。"再让我们以视频游戏为例,在那里,我们简直是在处理两种死亡之间的差异:这种游戏的通常规则是,玩家(或者更确切些说,游戏中代表着他的那个形象)拥有数条生命,通常是三条;他被某些危险所威胁——比如一个要吃掉他的怪物,而且如果怪物追上了他,他就会失去一条命——但是如果他飞快地到达了目的地,他就会赚得一条或几条追加的生命。因此,这个游戏的整个逻辑都以两种死亡的差异为根基:一种死亡让我失去一条命,最终的死亡让我输掉整个游戏。"

崇高客体之所以是崇高客体,并不是因为它本身有什么特别之处,而是因为它能满足我们的幻象的迫切愿望,满足我们内心的隐秘需求;而且崇高客体之所以是崇高客体,是因为我们与之保持了相当的距离,这个距离一旦消失,崇高客体就会变成"鄙俗客体"或"庸俗客体"。"乡里乡亲无圣人",是也。"崇高的客体是不能过

① 在拉康的精神分析理论中,"*objet petit a*"是一个极为重要却又难以翻译的术语,有时简写为"*objet a*"。在法语中,"a"代表"autre"(他者)。"*objet petit a*"这个术语脱胎于弗洛伊德的'object'(客体),不过加上了拉康对'otherness'(他者性)的强调。"*petit a*"(小他者)既使object与"Autre"(大他者)或"grand Autre"(大他者)区分开来,又使它们相互关联起来。现按照海外学者的译法,将"*objet petit a*"译为"小对形";但没有将"Autre"(大他者)或"grand Autre"(大他者)译为"大对体",而依然译成"大他者"。不过,拉康拒绝评论这两个术语,他让读者在使用它们的过程中正确评价它们。

度接近的客体:如果我们离它太近,它就会失去其崇高的特征,并成为一个普通的庸俗的客体——它固守于缝隙之中,居于中庸状态,只能从某一角度去审视,朦朦胧胧地看它一眼。如果我们想在白昼的光线下察看它,它就会变成一个日常客体,就会自行消解,这是因为它本质上什么也不是。让我们以费里尼(Fellini)的《罗马风情画》(*Roma*)中的一个著名场景为例:为了修建地铁而挖掘隧道的工人们发现了某些古罗马建筑物的残迹;他们把考古学家叫来,当他们一起进入那个建筑物时,一个奇妙的景象正等待着他们:墙上画满了美丽的壁画,它们无法移动,画的是忧郁的人物——但那些画太易于毁坏了,它们无法抵挡涌入的空气,立即开始消解,留下了那些参观者,呆若木鸡地面对着空空如也的墙壁……"[1]

六

如前所述,齐泽克的行文相当松散,但松散之中常有惊世骇俗之论,读起来,颇收"冷水浇背抖然一惊"之效。且举几例,以证吾言不虚,也希望引起读者诸君阅读此书的兴趣。

——"我们与民主主义享有相同的逻辑:用过时的、被归之于丘吉尔名下的话说,民主政治在所有可能的制度中是最坏的;惟一存在的问题是,根本没有比它更好的政治制度。这就是说,民主政治总是要面对各种可能的腐化堕落、迟滞低效;惟一存在的问题

---

[1] 费德里克·费里尼(Federico Fellini),意大利著名导演,代表作为《大路》、《甜蜜生活》、《罗马,不设防的城市》、《访谈录》、《罗马风情画》、《八部半》、《朱丽叶与魔鬼》、《我的回忆》。得过无数奖项,包括五次奥斯卡金像奖。

是，总是有人企图躲避这个内在的危险，恢复'真正'的民主制度，这必然走向民主政治的反面，最终导致民主政治的终结。"

——"马克思的阐释程序和弗洛伊德的阐释程序，更确切些说，马克思对商品的分析和弗洛伊德对梦的解析，二者之间存在着基本的同宗同源关系。在这两种情形下，关键在于避免对假定隐藏在形式后面的'内容'的完全崇拜性迷恋：通过分析要揭穿的'秘密'不是被形式(商品的形式、梦的形式)隐藏起来的内容，而是这种形式自身的'秘密'。"

——"极权主义的源泉是对官方词语的教条主义依恋：缺乏笑声，缺乏讽刺的超然。对于善的过度许诺会转变为最大的恶：任何一种狂热的教条主义，特别是在至善(supreme Good)名义下表现出来的狂热的教条主义，都是真正的恶。"

"信仰才是真正外在的，它体现在人的实践、有效过程之中。它就类似于西藏人的转经轮(prayer wheels)：你把祈祷词写在纸上，把纸卷起来装进经轮，然后令其自转，根本不用想什么(或者，如果你依据黑格尔的'理性的诡计'(cunning of reason)行事，干脆把它捆在风车上，那样它就会为风力所驱动)。经轮正以这种方式为我祈祷，而不是由我来亲自祈祷。或者更精确地说，我本人正在通过经轮这个媒介祈祷。它的美妙之处在于，就我的心理内在性(psychological interiority)而言，我可以随心所欲，我可以妥协于最肮脏、最淫秽的幻象，这一切都无关紧要，因为——用一个地地道道的老斯大林式的表述来说——无论我在胡思乱想些什么，客观上我是在祈祷。"

——"外在的习俗总是主体无意识的物质支撑物。"

——"在一个人人都在寻找掩藏在面具下面的真实面孔的世界里，使别人误入歧途的最佳方式就是戴上真理的面具。"

——"对于那些难以忍受的人来说，现实就是梦。'现实'是一

个幻象建构(fantasy-construction),它可以帮助我们掩藏我们的欲望的实在界。"

——"只有在睡梦中,我们才能接近于真正的觉醒——即,接近于我们欲望的实在界。"

——"让我们假定,一个客观的观察会证明——为什么不能证明呢?——犹太人的确在金融方面盘剥了其他民族,他们的确有时勾引我们年轻的女儿,某些犹太人还不按时洗澡。我们没有搞清楚的是,这与我们排犹主义的真正原因毫不相干。在此,我们只需要记住拉康关于病态的嫉妒丈夫的命题就可以了:即使他引证的、用来支持其嫉妒的全部事实都是真的,即使他妻子真的到处跟别的男人睡觉,这也丝毫不能改变下列事实:他的嫉妒是病态的、偏执狂的建构。"

——"女人是男人的征兆。为了解释这一点,我们只要记住弗洛伊德常常引用的那个著名的男子沙文主义的名言就够了:女人实在令人难以忍受,是永恒麻烦的源泉,但她们依然是我们所拥有的那一种类中最好的事物;没有她们,情形会更糟。所以,如果女人不存在,男人或许会认为自己就是确实存在着的女人。"

……

诸如此类的"警世通言"实在太多太多,拉康—齐泽克理论是如此的博大精深,如此的细腻透彻,如此的具有现实感,称之为人类精神探索的一大宝藏,亦不为过。

七

我们可以将此书视为抽象、晦涩的拉康精神分析理论的导论,从中可以了解拉康精神分析的基本概念和基本理论。尽管拉康的理论具有一定的神秘色彩,尽管拉康被称为"现代伟大的萨满教巫

师(shaman)",但拉康理论毕竟不是蒙昧主义和封建迷信的当代版,在齐泽克看来,拉康理论是启蒙运动以来最为激进的启蒙主义的表现形式。

齐泽克对拉康精神分析理论的哲学内涵进行了深入挖掘。拉康坚持使精神分析的理论和实践"回归弗洛伊德"。这清楚表明了他对"自我心理学"(ego-psychology)的强烈不满,因为"自我心理学"对主体的掌握尚不够深入。他重申弗洛伊德的无意识概念对于主体分析的重要性。因此,拉康对无意识的重视,还表现在他对笛卡尔式的思考主体(cogito)的分析上。在拉康看来,笛卡尔式的主体仅仅活跃于意识的层面上,因而无法处理以缺席者显现出来的无意识对主体的种种影响。"笛卡尔仅仅了解真相的一部分,他只知道'确立的主体',他试图以这个思想的主体质疑、颠覆传统上累积起来的知识。在经过弗洛伊德的探索之后,我们了解了真相的另一面,即'无意识主体'的存在所传达的讯息——主体的思考在尚未确定之前即已展开。"[1]

拉康主体论的一大特点,在于它把无意识与语言"缝合"到了一起,由此进一步挖掘弗洛伊德精神分析理论中已初露端倪的意指问题。就拉康的主体论而言,主体性的形成意味着主体已经进入符号秩序,具有了意指及掌握知识的能力。但是符号界的操作仅仅满足主体对快感的需要,而大他者的介入,则将主体切割成想像界、符号界和实在界三个层面的运作,使主体与大他者关系无法简化为从属关系。

拉康理论的影响十分深远:以电影理论为例,拉康的"镜像误识"、"小对形"、"凝视"等概念,常被用来讨论电影机器(cinema ap-

① Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth, 1979, P.37.

paratus)、意识形态及观视主体(spectator-subject)之间的互动关系。根据意识形态主体之间的关系来划分,电影影像试图达到的结果可分为两种——认同与别异。不应该把"认同"与"别异"之间的关系理解为前者"消极被动"、后者"积极主动"的单一对应关系,而要将其置入主体与他者互动关系的不同进程中来理解。而这一切在很大程度上归功于齐泽克。齐泽克把拉康的理论不仅应用于哲学、政治理论、意识形态理论、电影理论、女权主义,而且还应用于从色情文学到歌剧艺术、从网络空间到虚拟现实的许多文化现象的分析之中。

正如埃内斯托·拉克劳(Ernesto Laclau)在为本书所写的序言中所表明的那样,拉康之后的精神分析理论呈现出两种不同的发展取向:一种是临床性的,以精神病的治疗为鹄的;一种是理论性的,以社会批判为目标。"在法国及一般的拉丁国家,拉康的影响主要是临床性的,因此它与精神分析实践密切联系在一起。""在盎格鲁—萨克逊语系的国家中,临床方面的核心地位在很大程度上是不存在的,拉康的影响几乎是专门围绕着文学—电影—女权主义这个三角旋转的。"齐泽克领导的斯洛文尼亚学派无疑属于后者,但它"与拉丁和盎格鲁—萨克逊世界形成鲜明对比的是,拉康的范畴主要用于哲学性和政治性的反省之中。……第一是它坚持不懈地指涉意识形态—政治领域(ideological-political domain):它对意识形态的运作机制(认同[identification]、主人能指[master signifier]的作用、意识形态幻象[ideological fantasy])所作的描述和理论化,它对'极权主义'(totalitarianism)及其不同变体(斯大林主义、法西斯主义)予以限定的企图,以及对东欧社会中激烈的民主斗争的主要特征的概述,都可以表明这一点。……斯洛文尼亚学派第二个区别性特征,是它运用拉康的范畴去分析古典哲学文本:柏拉图、笛卡尔、莱布尼茨、康德、马克思、海德格尔以及盎格鲁—萨克

逊分析哲学传统，当然，首当其冲的还是黑格尔。”

同时作者还希望“回归黑格尔”，这颇类似于拉康的“回归弗洛伊德”。齐泽克希望通过拉康的精神分析理论来深入解读黑格尔的哲学思想。在齐泽克看来，黑格尔哲学决非人们理解的“唯心主义一元论”，他的辩证法充满了只有当代精神分析理论才具有的智慧，“我们在黑格尔中所发现的是他对差异和偶然性（difference and contingency）的最强烈的肯定”。

八

齐泽克的理论固然博大精深，但它绝非无源之水。正如美国印第安纳大学英语系的黛安娜·伊拉姆（Diane Elam）在《崇高的重复》（Sublime Repetition）一文中所言，《意识形态的崇高客体》所产生的效果，类似于唐·德里洛（Don Delillo）的小说《白噪声》（*White noise*）中的化学云：予人以接连不断的似曾相识感（déjà vu）。和德里洛笔下的工业事故一样，齐泽克的每一个思考（从精神分析理论到泰坦尼克号的沉没）都令人感到似曾相识，好像读者在别的什么地方听说到齐泽克的观点似的。黛安娜·伊拉姆当然无意指责齐泽克因循守旧、抱残守缺（事实恰恰相反），而是意在借助齐泽克的“重复”理论，强调齐泽克对其他理论家的“重复”，具有怎样的理论意义。

黛安娜指出，齐泽克一开始就正确地指出了弗洛伊德的观点：梦的结构包含三个因素——显在的梦文本、潜在的梦内容和“在梦中显现出来的无意识欲望”。这很难不令人想起让-弗朗索瓦·利奥塔（Jean-Francois Lyotard）在《梦的作品不思考》（*The Dream Work Does Not Think*）中提出的类似的观点。在第二章中，齐泽克指出，历史事件的意义如同征兆的意义，它是“不能从隐藏在过去的深沟

中予以发现和挖掘的，而只能回溯性地构建”。即是说，我们不能发现历史事件的意义，只能按着它的踪迹逆向性地予以构建。尽管齐泽克从精神分析的角度对踪迹的关切，足以使我们把这种观点与传统的历史“建构”观区别开来，但还难免疑心生暗鬼：它令人想起了雅克·德里达在《文字学》(*Grammatology*)中提出的观点，想起他有关踪迹结构的“延异”(Différanc)观。

应该承认，这种时间观来自弗洛伊德的一个概念——“事后性”(Nachträglichkeit)。“事后性”是弗洛伊德精神分析中的一个重要概念：人在生活中遭受的创伤最初并不显现自身的意义，它被储存于无意识之中；只有在事过境迁之后，痛定思痛之时，创伤才被类似的情境激发出来。[①]“事后性”是对那些已经消逝或即将消逝之物的重新解释。历史事件也只有在“事后”被人回味、咀嚼，才能进行寓言化的解读。值得注意的是，这里的时间不只是现在与过去的关系，回首过去也不是任意逆向性地构建过去，拉普朗什(Laplanche)在谈及“事后性”时也强调这一点。

诸如此类的“似曾相识感”让人觉得，当齐泽克解释拉康的欲望图时，他比拉康还拉康，就好像齐泽克在最后一章中解释黑格尔的精神现象学时，他比黑格尔还黑格尔。在黛安娜看来，这种“似曾相识感”本身就是一种齐泽克反复强调的“重复”。正是齐泽克的重复所具有的力量，使他的理论具有了非凡的力度。正如齐泽克指出的那样，重复是我们理解历史事件的意义的一种方式，而历史事件的一大特性就是在第一次理解历史事件时的误认：“这里至关重要之处是某一事件已经变化了的符号身份：当它第一次发生时，它被体验为偶然性创伤，体验为某一非符号化实在界的入侵；

---

① See Sigmund Freud: “Project for a Scientific Psychology”, in The Standard Edition (London: The Hogarth Press), 1953 ~ 1973, pp. 352 ~ 359.

只有通过重复，这一事件才能以其符号性的必然性被认识——它在符号网络中确定其位置；它在符号秩序中实现自己。"把这话用在齐泽克身上，我们可以公正地说，《意识形态的崇高客体》的力度就在于，它使我们理解了由黑格尔、马克思、拉康、德里达、利奥塔等人的著作组成的历史事件具有的"真实品格"及其历史力量和政治力量。

九

《意识形态的崇高客体》是齐泽克的第一本英文著作。该书一经面世，立即成为美国左翼学术团体中"最热销的知识商品"。时至今日，《意识形态的崇高客体》已经五次重版了。它在西方拥有大量购买者（虽然这些购买者未必都是读者），它的观念已经被许多话语形式所吸纳，它被某些大学列入了必读书的书目。可以说，齐泽克是闯入西方学术界的一匹"黑马"，也将是闯入中国学术界的"猛士"，他那既狂放不羁又机智敏锐的见解将在一定程度上产生异乎寻常的爆破力。笔者发现，自 2001 年 4 月以来，中国学术界有关齐泽克的文章慢慢多起来了。但大家更多关注的是齐泽克的政治立场问题，较少关心齐泽克的学术理论。本书的出版或许为我们全面理解齐泽克提供了一个新维度。

齐泽克虽然来自一个弱小的东欧国家，却是一个名符其实的国际学者。他周游列国，足迹遍布世界。他是拉康理论的阐释者，善于应用通俗文化，以娓娓而谈的方式，解释拉康抽象、晦涩的理论；同时又善于使用拉康的晦涩理论来解释政治现象和通俗文化问题。可以说，他在拉康理论与大众政治文化现象之间，在拉康与德国古典主义哲学之间，搭起了一道亮丽的彩桥。无论多么抽象的拉康理论，他都能够深入浅出地予以分析和介绍，鞭辟入里，精

辟至极。他还特别善于讲笑话，据我所知，齐泽克是把大量笑话引入严肃学术话语的第一人。他的笑话从不游离于学理之外，而是复杂、精密学理的最佳阐释工具。美国明尼苏达大学政治系博士候选人刘擎先生在谈到齐泽克时说："听过一次他的演讲，口才相当好。""记得他谈到David Lynch的电影Wild at Heart，里面有一个试图强暴的场面，被侮辱的Lula在某个瞬间下意识地产生了性欲望。齐泽克分析说，这使得强暴更为野蛮。因为强暴不只是对身体的攻击，同时也是对一个人最为'私密'的领域侵犯。如果强暴者使被强暴者产生了'性欲反应'，那么就意味侵犯深入到被害人的潜意识层，这一更为私密的领域，也就更加残酷野蛮。"[1]

尽管如此，对于此时此地的国人而言，阅读此书还会感到有一定难度。我们与拉康、齐泽克不仅生活在两个不同的世界里，而且生活在两个不同的时代中。要想了解拉康—齐泽克理论，就必须了解西方的文化传统、哲学传统（特别是形而上学传统），了解西方特别是法兰西的当代文化精神，了解百年来精神分析理论、运动的发展史，了解拉康个人的学术追求和个性取向，了解齐泽克阐释拉康所持的政治立场和所禀的学术旨趣，甚至还要了解齐泽克所生活的斯洛文尼亚的政治、经济状况。而拉康的精神分析理论历来以晦涩、艰深闻名于世，这倒不是说拉康故意以艰深文饰浅陋，他的艰深、晦涩来自于他思想的博大精深和精明洞视。由于文化精神和学术传统上存在的差异，即使是白开水似的大白话，对于我们来说，在理解上依然具有相当的难度。"无意识是像语言那样被结构起来的"，"无意识是他者的语言"，"信件总是要抵达其目的地的"，"快适的最大败坏是智力的快适"，"并不存在性关系之类的事物"，"根本不存在元语言"……这些语句结构简单，也不包括内涵

[1] 指美国导演大卫·林奇（David Lynch）的《我心狂野》（*Wild at Heart*）。

多么复杂的词汇，但对于不了解拉康理论的人来说，理解起来还是"诚不易也"

不过，就其学术个性而言，拉康更喜欢艰涩的文风，他坦率地承认这一点："书面语的特点在于其文本的主导性，它的意义在于话语的这个因素——它可以紧缩以至于按我的意思不给读者以出口而只给一个入口，我宁肯这是个困难的入口。"[1] 因此，即使齐泽克怎样的巧舌如簧，怎样的滔滔不绝，费了怎样的九牛二虎之力，想使拉康理论以平民的面目呈现于世人面前，结果还是难以尽如人意，对于我们这些不熟悉拉康理论的人来说，尤其如此。诸如下面的文字，就很能说明问题：

> 我们一面追赶未来，同时又对过去进行回溯性的修正，二者之间形成的辩证法，使得错误也成了真理的一个组成部分，使得误认也具有了实证的本体论之维。不过，这一辩证法也有自己的局限，它绊在了一个石头上，不得不中止前行。这个石头当然就是实在界，它拒绝符号化：创伤点（traumatic point）总是易于为人忽视，但它依然还要回返，尽管我们试图通过各种不同的策略抵消它，将其整合进符号秩序之中，但一切都是白费劲。在拉康教学最后阶段的见解中，恰恰是征兆被设想成了如此这般的快感内核，它作为一种剩余存在着，而且总是通过各种努力回返，这些努力包括使其驯化、贵族化（如果我们可以被允许使用这一术语的话，它倒是适合于说明驯化的策略——驯化作为我们的城市"征兆"的贫民窟），包括通过说明去消解它，将其意义置入词语之中。

① 《拉康选集》（褚孝泉译），上海三联书店 2001 年版，第 424 页。

当然，限于能力，译者的粗陋无文、笔力笨拙，甚至错误不当之处，相信定然存在。如果允许笔者做个“自我辩护”，我将引用齐泽克的话说：“真理来自误认。”当然，这不是文过饰非的手段，而是对读者诸君不吝赐教的期待。

就在本书即将发排之际，在研究生王永豪同学的不懈努力下，终于与齐泽克先生取得了联系。齐泽克先生应约在极短的时间内为本书撰写了“中文版序”，他的热情爽快，他的才华横溢，令人久久难忘。王永豪同学与我合作翻译了“中文版序”，在此向他表示感谢。

季广茂

2001年7月31日

中文版序

我对中国实际上了解多少？把中国置于难以捉摸的神秘他者(Other)之境，这种貌似谦逊的姿态难道不是一种登峰造极的神秘化吗？因而惟一要做的诚实之事，就是以此“前言”致力于回答如下问题：如何与这个他者建立起真正的关联？让我们从一件稀奇古怪的事情说起，这件事情发生在1942年11月7日。彼其时也，希特勒乘着摇摇晃晃的专列穿过德国中部地区。在餐车上，他与几位副官兴致勃勃地地谈论着当天的重要消息：盟军的空袭破坏了铁路，所以列车总是不得不减速穿过某些路段。当盛在精致瓷器上的晚餐端上来时，列车再次停靠在铁路的侧轨上。几英尺远的地方，停着一列医护列车。伤兵从排列整齐的病床上凝视着对面灯火辉煌的餐车。在餐车上，希特勒正在忘乎所以地大放厥词。突然，他抬起头来，无意中看到了这样一番景象：一双双充满敬畏的眼睛正凝视着他。于是他勃然大怒，命令拉下窗帘，把那些伤痕累累的士兵重新扔进了属于他们自己的黑暗、阴冷世界。

这一场景所产生的奇妙效果是双重性的：无论对哪一方而言，他们都对透过窗口看到的一切深有感触，而那个窗口则是梦幻的幽灵(fantasmatic apparition)。对于希特勒来说，这是梦魇一般的景观——他的军事冒险竟然造成了如此不堪的结局；对于那些大兵

而言，这是与领袖本人的不期而遇。不过，如果发生了如下一幕，那才有真正的奇迹可言：一方把手伸出窗口——比方说，希特勒把手伸向伤兵。但是很显然，希特勒深以为惧的恰恰是这样的不期而遇，这是对他的现实(reality)的入侵。所以他没有伸出手去，而是在惊慌失措之中命令放下窗帘……如此说来，我们如何才能穿透这道屏障，抵达实在界的他者(the Real Other)？[1]

二战中还有一次不可思议的不期而遇，它与德军的命运联系在一起。这次不期而遇发生在斯大林格勒保卫战之中，那时正值1942年12月31日，是新年除夕。俄国演员和音乐演奏家前来访问这个被重重包围的城市，给军队作慰问性演出。小提琴演奏家米哈伊尔·戈尔德施坦因(Mikhail Goldstein)去战壕为士兵作独奏。一曲终了，沉寂笼罩在俄军士兵的头上。忽然，从远方喇叭里传来的声音打破了此时此地的沉寂，那声音来自敌占区。它用结结巴巴的俄语恳求道："再拉点巴赫的曲子吧，我们不会开枪的。"戈尔德施坦因拿起了小提琴，开始演奏巴赫那活泼欢快的加伏特舞曲(gavotte)。

当然，由此带来的问题是，这次小提琴演奏只是行之有效地发挥了如下作用，即形成了短暂而崇高的延迟片刻(a brief sublime moment of suspension)——稍后不久，双方的枪击还会继续下去。因此，这次演出不仅无法阻止枪击，反而维系了战斗的延续，因为它给交战的双方提供了共同的文化背景。有人想冒险做出如下假设：它之所以无法阻止枪击的继续，恰恰是因为这样的演奏实在是太高贵和太"深邃"了，而那时的当务之急则是做些更为皮毛的事情。对于普适人性进行更加切实的体验，即是说，对我们正在介入

---

① 实在界的他者(the Real Other)是拉康的概念，参见本书正文论述。除非注明"作者注"，本书脚注均为译者所加。

的冲突的无意义性进行切实的体验，会以交换目光的形式呈现出来，那目光可以说明一切。在以前南非发生的一次反种族隔离示威中，一群白人警察奋力驱散、追赶黑人示威者，其中一人手提警棍，紧紧追逐一位黑人女士。谁也没有想到，那位女士竟然跑掉了一只鞋；警察毫不思量地遵循了"礼仪"，拣起鞋子还给了她。此时此刻，他们交换了目光，都意识到了这种情形的空虚无聊。在经历了这一礼仪性姿态之后，即是说，在把那只鞋子交还给她并等她穿好之后，警察已经不再可能扬着警棍继续追击她了。于是，警察彬彬有礼地向她颔首致意，然后转身离去。这个故事的寓意并不在于，警察如何在一瞬间良心发现；即是说，我们在此并不关心如下问题：天赋的善良（natural goodness）如何战胜了种族主义意识形态的后天训练。恰恰相反，就其全部或然性而言，从心理状态上看，这位警察是一位不折不扣的种族主义者。在这里，真正大获全胜的只是他在礼节方面接受的"皮毛"训练。

警察伸手递过鞋子，这一姿态的意义已经不再限于身体接触。白人警察和黑人女士实实在在地生活在两个不同的社会—符号世界（socio-symbolic universes）之中，双方没有进行直接交际的可能。对于任何一方来说，在这一瞬间，将两个世界隔离开来的屏障被推翻了，仿佛一只来自某个奇异世界的手，伸向了另一个日常现实之中。不过，要想把这个颠覆了符号性屏障的神奇瞬间转化成更加坚实的成果，还必须做更多的事情，诸如分享黄色笑话之类。在前南斯拉夫，到处传播着有关不同种族的笑话，这些笑话颇具特色：蒙特哥尼罗人（Montenegrins）总是懒得出奇，波斯尼亚人总是愚蠢不堪，马其顿人总是贼性难改，斯洛文尼亚人总是吝啬成性……耐人寻味的是，自20世纪80年代末以来，随着民族关系的日益紧张，这些笑话日渐衰落。在20世纪90年代，随着民族对抗的加剧，这些笑话完全销声匿迹了。这些笑话，特别是那些描述不同民

族成员相遇时闹出的笑话("一个斯洛文尼亚人,一个塞尔维亚人和一个阿尔巴尼亚人去商店买东西……")与一目了然的种族主义无关,而是"友谊与团结"这种现实存在的重要表现形式,而"友谊与团结"则是铁托时代的南斯拉夫官方所拼命倡导的。在这种情形下,共享的黄色笑话没有被用来充当排斥"非我族类"之异己的工具,而是被用来包容业已存在的符号性契约(symbolic pact)的最小值。印第安人(即土著美洲人)以善于与人和平相处著称于世,而我们这些来自更为原始的巴尔干半岛的人们,却不得不交换黄色笑话。为了确保眼前的团结,仅仅共同体验高级文化(high culture)是远远不够的,人们不得不和他者(Other)交换淫秽快感,这是令人尴尬的癖好。

我服兵役时,与一位阿族士兵交谊甚厚。众所周知,阿尔巴尼亚人对涉及自己最亲密的家庭成员(母亲与姐妹)的性污辱十分敏感。在脱下了温文尔雅的外装之后,我们开始以污辱对方的方式打招呼,我的阿族朋友居然接受了这一点。是那位阿族人开风气之先的。一天早晨,他给我打招呼,不过没有说"你好!",而是说"我×你妈!"我知道这是他发出的一个挑战,我必须作出恰如其分的回应,所以我干脆回敬道:"请便,欢迎惠顾。不过得等我和你妹妹完事之后。"这种对话很快失去了它表面的淫秽性或讽刺性特征,而成为一种常规会话形式;过了没几个星期,我们俩儿就失去了说出完整句子的耐心。每天早晨一见面,他就会点着头说:"你妈!"我也只是简明扼要地回敬道:"你妹妹!"……此一范例清楚地表明了这一策略的危害之所在:以淫秽为基础的团结总是以牺牲第三方的利益为代价。在上例中,男性之间的团结是以牺牲女性利益为代价的。

还有一个事关权力和权威的问题:只是因为在我与那位阿族士兵之间存在着预先假定的平等(a presupposed equality)——我们

都是普通一兵，我与他之间的淫秽仪式才会发生。如果我是军官，对于那位阿族人而言，迈出第一步就会冒很大的风险，在实践中也是难以想像的。不过，如果那位阿族人是位军官，情形就会变得更加淫秽不堪：他的言行会成为虚假的淫秽性团结的象征，目的在于掩饰潜在的权力关系。这是“后现代”权力践行(exercise of power)的范例。传统上的权威人物(老板、父亲)奉行正统的权威法则，要人们对他们尊敬有加，淫秽性交流和嘲弄性评论只能发生在他的背后。与之相反，今天的老板和父亲要我们像对待朋友那样对待他们，也以亲密无间的口吻发号施令，用性隐语(sexual innuendos)对我们狂轰滥炸，邀请我们跟他一起饮酒，或共享一个粗俗笑话。所有这一切都意在确立男性之间的连接。与此同时，权威关系(我们要屈从于他)不仅依然故我，甚至被视为隐秘，我们只能尊重之而不能谈论之。对于那些屈从者来说，与传统的权威相比，这种格局更具有幽闭性，更令人感到恐惧：现在，我们甚至被剥夺了讽刺、嘲弄权力、权威的私人空间，因为主人在两个层面上呼风唤雨，他既是权威，又是朋友。

不过，这个难题并不像我们想像的那么棘手：在任何一个具体情形中，我们总是能够“本能地”知道情形究竟如何，即知道淫秽交流究竟是“真心实意”的亲昵行为，还是旨在掩饰从属关系的虚情假意。在这里，真正的教益或许更加激进：与他者的真诚接触只是一场令人恐惧的体验，这与对他者的慷慨、宽容的尊敬无关。最近，印度教教徒在印度组织了一场声势浩大的示威活动，以抗议麦当劳公司的所作所为。他们发现，麦当劳公司用取自动物(牛)脂肪的油料，炸马铃薯片，然后冷冻起来。麦当劳公司承认了这一点，同时保证，从此以后，凡在印度出售的马铃薯片一律用植物油炸，于是满意而归的印度教教徒开始重新大嚼薯片。这次针对麦当劳的抗议活动不仅没有瓦解全球化的进程，反而迅速发出一个

信号——印度教教徒已经完全融入到多样化的全球秩序之中。

麦当劳公司对印度人表现出的慷慨尊敬，被一再恩赐一般地表演着，其态度俨然我们对待小孩子时的态度。尽管我们并不把他们放在眼中，但我们尊敬他们那无伤大雅的风俗习惯，不去打碎他们编织的梦幻世界。一个游客来到一个偏僻村落，而这个偏僻村落又有其自身的风俗习惯，他笨手笨脚地想证明自己是何等地“了解”这里的风俗习惯，并且证明自己能够入乡随俗。试问：还有什么比这更具种族主义色彩？如此行为岂不是已经证明，它与大人对小孩采取的恩赐态度如出一辙？这样的大人总是千方百计地适应孩子，模仿他们的姿态和他们说话的方式。游客的恩赐态度及其透露出来的虚情假意不仅表现于如下事实——他只是装作“我们中的一员”，而且关键在于，在当地居民向我们流露出这样的想法——他们要与自己的风俗习惯保持距离——之后，我们才决定与当地居民进行真正的接触。有一个著名的轶闻，说的是彼得·彼得洛维奇·恩杰戈斯王子（Prince Peter Petrovic Njegos）的故事，他自19世纪上半叶开始统治蒙特哥尼罗，曾经与土耳其人开战，还会创作史诗，并以这两个壮举闻名于世。故事说的是，有一个英国游客访问他的王宫，深深地为当地的风俗礼仪所感动，于是表达了自己的愿望——他要参与其中。恩杰戈斯王子一口回绝了他：“为什么你也要戏弄自己？难道有我们玩这些愚蠢的游戏还不够吗？”

如何看待丈夫一旦死去即把妻子烧死殉葬这种习俗？如同把牛奉为圣物，这也是**同一个**印度传统的一部分。作为心胸宽阔的西方多元文化论者，我们是否应该尊重这种习俗？在这里，心胸宽阔的多元文化论者不得不彻底求助于欧洲中心主义的声誉（Eurocentrist distinction），而印度教对此一无所知。作为一种风俗习惯，他者（Other）之所以被宽容，是因为它不会损及任何人的利益。在我们看来，一旦触及某些创伤之维（traumatic dimension），宽容就会

立即烟消云散。简言之，我们之所以对他者采取宽宏大量的态度，是因为他者并非“不可宽容的原教旨主义者”——而这意味着，它还不是真正意义上的他者

这就把一个更为激进的问题摆到了我们面前：对于他人信仰（如对牛的神圣性的信仰）的尊重，是否真的就是最终的伦理底线？这不正是后现代伦理学的最终底线吗？在后现代伦理学那里，提及任何形式的普适真理都会被斥为文化暴力的一种形式，结果，可以谈论的仅仅是尊重他人梦幻之类的话题 或者说得更刺耳一些：好吧，即使有人宣称，在牛油的问题上对印度人撒谎，从伦理上是讲不过去的，但这是否意味着不允许人们宣布，印度人的信仰（信奉牛的神圣性）本身就是一个弥天大谎，一个虚假信仰？

我们之所以要全盘否定自美国“9·11”事件以来再次风行的“文明冲突”（clash of civilizations）论，原因也在这里：我们今天亲眼目睹的冲突，与其说是不同文明之间的冲突，不如说是同一文明内部的冲突 也就是说，我们要睁大眼睛看一看，这种“文明冲突”究竟是因何而起的？眼前正在发生的真正“冲突”，不都显然与全球资本主义的扩张密切相关吗？穆斯林“原教旨主义者”攻击的目标不仅包括全球资本主义对社会生活的侵蚀性冲击，而且包括某些阿拉伯国家的“传统主义”政体。发生在卢旺达、刚果和塞拉利昂的令人毛骨悚然的大屠杀不仅已经发生于（同时也正在发生于）同一“文明”内部，而且显然与全球经济利益的互动有关。即使在那些大致合乎“文明冲突”定义的有限个案中（如在波斯尼亚、科索沃、苏丹南部地区发生的冲突），他人利益的阴影还是可以一目了然的。

在"自由主义"与"原教旨主义"、"麦当劳世界与圣战"① 的对抗之下,还存在着令人尴尬的第三方。某些阿拉伯国家属根深蒂固的保守君主政体国家。它们在经济上是美国的盟友,并已完全融入到西方资本主义之中。在这里,美国具有明确而简单的利益:为了获取这些国家的石油资源,这些国家必须保留非民主政体(当然其潜在观念是,民主意识的觉醒会引发反美情绪)。这是一个陈旧不堪的老故事,其臭名昭著的第一幕发生于第二次世界大战结束后的伊朗,在那里,美国中央情报局亲手导演了一场政变,推翻了1953年通过民主选举上台的首相穆萨德(Mosadegh)。当时的伊朗既没有"原教旨主义者",也没有"苏联的威胁",只有朴素的民主意识的觉醒,以及这样的想法——国家应该控制自己的石油资源,打破西方石油公司的垄断。结果怎么样?沙特阿拉伯经由巴基斯坦支持塔利班,直到最近都是塔利班财政的主要援助者。美国何以在中东采取如此政策?坚持"原教旨主义"的保守阿拉伯政体所采取的"不正当"立场,才是解开这一(通常是喜剧性的)难题的关键之所在:它们代表着一种观念(美国也被迫明确承认这一

① "麦当劳世界与圣战"(McWorld versus Jihad)是对"圣战与麦当劳世界"(Jihad vs. McWorld)一语的改写。此语原是美国拉特吉斯大学(Rutges University)本杰明·巴伯(Benjamin Barber)教授一篇论文的标题,后扩充成一部同名著作(*Jihad vs. McWorld*)。该文1992年3月发表于《大西洋月刊》(*The Atlantic Monthly*),成书于1995年(Times Books, 1995)。巴伯认为当今世界存在两种趋势:一种趋势是麦当劳世界(McWorld),即借助通讯、情报、娱乐、商业的国际化,把整个世界变成只有单一主题的游乐场;另一种趋势是走向"圣战"(Jihad),即在盲目而狭隘信念的支配下,反对国际化的一切尝试和努力。此论一出,立即引起轰动,"圣战与麦当劳世界"迅速成为"全球化"讨论中的"关键词"。

点)——经济先于民主,即是说,以保护人权民主为借口的合法化的国际干预只是第二性的,也是任人操纵的

关于"文明的冲突",让我们回想一下那个七岁女孩儿写给她爸爸的那封信,她爸爸是一位飞行员,正驾机在阿富汗上空作战。她写道:不论她怎样深爱自己的爸爸,她都做好了让爸爸牺牲的准备,让他为了祖国而英勇捐躯。当布什总统引用这封信时,它被视为美国爱国主义的"正常"迸发 让我们做一个简单的精神实验,想像一下这样的场景——一位阿拉伯穆斯林女孩儿哀婉动人地面对镜头朗诵同样的文字,而她的父亲正在为塔利班而战,那么情形又会如何?我们不需要思考多久就会知道,我们最后会做出怎样的反应:病态的穆斯林原教旨主义者连一个孩子都要进行无情的操纵和利用……每一个被归之于他者的特性都已经呈现在美国的核心地带之中:凶残的狂热主义?时至今日,美国活跃着两百多万极右翼人民党"原教旨主义者",他们在实施恐怖行动,不过这些行动被(他们所理解的)基督教合法化了。美国在某种程度上"庇护"他们。美军是否应该在俄克拉荷马大爆炸之后进行自我惩罚呢?如何看待杰里·法尔韦尔(Jerry Falwell)和帕特·罗伯逊(Pat Robertson)对"9·11"事件作出的反应?他们把这次事件视为一个信号——因为美国人过着罪恶的生活,上帝已经不再保护美国。他们谴责荒淫无度的物质主义、自由主义和疯狂的性乱,声称"9·11"事

件是美国罪有应得。[1] 对于“自由主义”美国的这一谴责与来自穆斯林他者的谴责可谓如出一辙，而这一谴责却来自深奥美国(l'Amerique profonde)之内部，这个事实值得我们深思。2001年10月19日，乔治·布什(George W. Bush)不得不亲自宣布，发起炭疽攻击的最可能的疑犯并非穆斯林恐怖主义者，而是美国自己极端右翼的基督教原教旨主义者。再说一次，最早归之于外部敌人的所作所为，事后证明却是深奥美国的内部人员实施的犯罪，这一事实岂不是出人意料地肯定了如下观点——冲突总是发生于文明内部的冲突？

只有在这个层面上，只有在每一个社会都承认，将其撕裂的“冲突”来自其内部，不同社会之间的真正接触才是可能的，这种接触是以参与同一斗争的共同经验为基础的。而这一最终结果正是我对本书被译为中文所期盼的。本书被译为中文，我深感荣幸，我希望本书的翻译有助于建立这种团结。

斯拉沃热·齐泽克
2001年11月9日于卢布尔雅那

---

[1] 杰里·法尔韦尔和帕特·罗伯逊是美国右派宗教派系中颇具影响力的人物。“9.11”事件后，他们在一个电视访谈节目中，公然以“天谴”(God's wrath)之说，指控民权运动者、女性主义者、同性恋者及堕胎合法化论者的所言所行导致了“9.11”的惨状，认为“9.11”大爆炸代表着上帝对美国人的愤怒。此言一出，立即引起包括白宫在内的各界人士的反驳和谴责，结果法尔韦尔被迫通过CNN正式道歉。

序　言

埃内斯托·拉克劳

和所有伟大的知识传统一样，拉康的精神分析理论已经在许多方面清晰呈现出来。它具有如此光彩照人的效果，自然易于成为传播灵感的源泉，可以用来精心滋养已经分化开来的知识潮流，而不仅仅是封闭、系统的理论文集。因为国家不同，所以对拉康的接受自然会有所不同，不同的环境强调他理论著作的不同方面，这使拉康的著作在很长的一段时间内经历了巨大的转变。在法国及一般的拉丁国家，拉康的影响主要是临床性的，因此它与精神分析实践密切联系在一起。精神分析学者的职业训练成为它最重要的方面，这主要发生在有组织的社会机构之中，先是巴黎弗洛伊德学派（*L'école freudienne de Paris*），后是弗洛伊德事业学派（*L'école de la cause freudienne*）。但这并不是说，拉康理论的文化冲击没有波及更为广泛的领域——文学、哲学、电影理论等等，而是说，虽然它波及方方面面，但临床实践一直处于核心地位。

在盎格鲁—萨克逊语系的国家中，临床方面的核心地位在很大程度上是不存在的，拉康的影响几乎是专门围绕着文学—电影—女权主义这个三角旋转的。比如，拉康的“缝合”（suture）理论就影响到了70年代的《银幕》（*Screen*）杂志（斯蒂芬·希思［Stephen

Heath]、科林·麦凯伯[Colin MacCabe]、杰奎琳·罗斯[Jacqueline Rose]);在女权主义领域,拉康的某些概念被批判性地应用,比如女权主义者使用"男根能指"(Phallic signifier)一词,以揭露父权秩序的运作机制(朱丽叶·米切尔[Juliet Mitchell]、杰奎琳·罗斯和围绕着 *m/f* 杂志形成的集团)。值得一提的还有,盎格鲁—萨克逊世界的这种倾向已经强化了拉康理论与一般的"后结构主义"领域(比如"解构")的姻亲关系;而在法国,不同的知识思潮之间一直保持着远大于此的分裂和对抗。

除了在不同国家产生的不同变体,我们还必须考虑由对拉康著作的不同**阐释**而导致的差异,考虑借助**其他**理论方法清晰阐述拉康著作的各种努力。说到阐释,我们应该指出拉康在法国的几"代"传人之间存在的对立。一方面,我们发现了"老派"(old school)或称拉康第一代传人(奥克塔夫[Octave]、莫德·曼诺尼[Maud Mannoni]、塞尔日·勒克莱尔[Serge Leclaire]、穆斯塔法·萨夫尤恩[Moustafa Safouan]等人)所使用的方法,他们强调临床问题的重要性,强调**符号界**在精神分析过程中的至关重要性。这种方法主要以拉康50年代的著述为根基,那时结构主义如日中天;在结构主义中,想像界载体(Imaginary register)呈现为一系列的变体,这些变体必被指向一个稳定的符号基体(symbolic *matrix*)。另一方面,年轻的一代(由雅克-阿兰·米勒[Jacques-Alain Miller]领导的米歇尔·西尔韦斯特[Michel Silvestre]、阿兰·格罗里夏尔[Alain Grosrichard])则试图概括拉康的理论,他们指出了拉康在不同的教学阶段所存在的差异,认为他最后一阶段的理论最为重要。在这个阶段中,最重要的当然是"**实在界**"这一概念,"实在界"拒绝任何符号化(symbolization)。说到借助其他理论方法清晰阐述拉康的著作的诸般企图,首先值得一提的是,对拉康的诠释学占用(hermeneutical appropriation)已经出现在德国(赫尔曼·朗[Hermann

Lang]、曼弗雷德·弗兰克[Manfred Frank]等人)。这主要表现在这样的企图之中——意在表明诠释学的“偏见视野”(horizon of prejudices)可以为精神分析提供恰当的哲学基础。此外,还要再加上由阿尔都塞(Louis Althusser)及其追随者(特别是米歇尔·佩舍[Michel Pêcheux])对拉康所作的马克思主义—结构主义阐释。在这种解读中,拉康的精神分析只呈现为某种心理学理论,该心理学理论包含着一种与历史唯物主义完全一致的主体观念。

在这个草草勾勒出来的构架内,斯洛文尼亚语系的拉康学派具有很高的原创性特色,撰写此书的齐泽克就属于这个学派。与拉丁和盎格鲁—萨克逊世界形成鲜明对比的是,拉康的范畴主要用于哲学性和政治性的反省之中。当斯洛文尼亚理论家努力把他们的分析延伸到文学和电影领域的时候,有关临床实践这一维度则全告阙如。这个学派具有两大特色。第一是它坚持不懈地指涉意识形态—政治领域(ideological-political domain):它对意识形态的运作机制(认同[identification]、主人能指[master signifier]的作用、意识形态幻象[ideological fantasy])所作的描述和理论化,它对“极权主义”(totalitarianism)及其不同变体(斯大林主义、法西斯主义)予以限定的企图,以及对东欧社会中激烈的民主斗争的主要特征的概述,都可以表明这一点。拉康的缝合点(*point de capiton*)这一概念被设想为基础意识形态的运作;“幻象”成了一个想像丰富的电影脚本,它隐藏了基本的分裂和“对抗”,而社会领域正是围绕着分裂和“对抗”构建起来的;“认同”被视为一个过程,意识形态领域正是通过这个过程构成的;enjoyment 或 *jouissance*[1]促使我们理解排他逻辑(logic of exclusion)是如何在诸如种族主义的话语中盛行起来的。斯洛文尼亚学派第二个区别性特征是它运用拉康的范畴去分析古典哲学文本:柏拉图、笛卡尔、莱布尼茨、康德、马克思、海德格尔以及英美分析哲学传统,当然,首当其冲的还是黑格尔。斯

洛文尼亚理论家的特定“风味”(flavour)来自于他们的黑格尔取向:他们试图对黑格尔哲学进行崭新的解读,以超越长期以来确立的诸如黑格尔哲学是泛逻辑主义哲学之类的假定,或者说超越这样的观念:黑格尔哲学的系统性特征导致了这样的结果——在由理性之神(Reason)主持的末日审判中,一切差异皆被废除。

斯洛文尼亚学派的产量已经相当可观。[2] 在今天的斯洛文尼亚,拉康理论已经成为主要的哲学取向。不仅如此,它还是所谓“斯洛文尼亚之春”的一个主要指涉点,“斯洛文尼亚之春”指的是最近几年发生的民主化竞选。周刊《姆拉迪那》(*Mladina*)是这次运动最重要的喉舌,而齐泽克则是该周刊主要的政治专栏作家。

斯洛文尼亚理论家对激进民主问题怀有浓厚兴趣,并努力把拉康的实在界与“对抗的创构性特征”(constitutive character of antagonisms)联系在一起——“对抗的创构性特征”是由尚塔尔·穆菲(Chantal Mouffe)和我在《霸权与社会主义策略》(*Hegemony and Socialist Strategy*)一书中提出的。此举已经为卓有成效的知识交换创造了可能性。齐泽克也已多次考察我们艾塞克斯大学政治管理系有关意识形态与话语分析(Ideology and Discourse Analysis)的研究规划;一系列的合作研究规划也来源于这些接触。当然,这并不意味着我们已经完全达成共识:在我们看来,斯洛文尼亚学派最初在拉康理论与后结构主义之间作了过于鲜明的划分;至于他们对黑格尔的解读,我们也持保留态度。如果说在前一种情形下,我们之间的分歧随着争论的深入正在逐步减少,那么,在第二种情形下,讨论还在继续。不过,尽管存在着这样那样的差异,斯洛文尼亚学派对于黑格尔的解读,无论在丰富性还是深刻性方面,都是无可怀疑的。它把黑格尔主义与拉康理论融为一体,这在当前的欧洲知识背景上,代表着最具创新性和前瞻性的理论工程。

在这一点上,我愿意提供一系列的建议,以帮助读者阅读此

书。读者可能会轻而易举地迷失方向，因为这本书的文体（literary genre）有点怪模怪样。它肯定不是一本传统意义上的理论著作；也就是说，它不具有这样的特点：具有系统性结构，在这个结构中，论点依据预先确定的计划罗列出来。它也不是一部随笔集，其中每一篇随笔都是一个业已完成的产品，彼此之间的“统一性”仅仅是围绕着一个普通问题而展开的主题性讨论的结果。它是一系列的相互呈现、阐发的理论干预（interventions），依据的并不是论点的循序渐进（*progression*），而是我们所谓的后者对前者的反反复复（*reiteration*），这样的反反复复发生在各不相同的舒缓语境之中。这部著作的基本论题是，“主体”（subject）这一范畴不能化约为“主体的位置”（position of subject），因为在主体化（subjectivation）之前，主体就是短缺者的主体（subject is subject of a lack）。这个基本论题在第一章中得以清晰阐明，随后的每一章也都在重复这一论题，每一章都在一种新的散漫的语境中阐发这一论题，借助于不同的视角使其清晰呈现出来。但是，因为理论展开的过程不是必不可少的论点推进的过程，文本最终获得的是中断（interruption）而非结论（conclusion）。这就必然要求读者沿着作者开辟的方向，自己完成理论的增殖工作。因而，当齐泽克说完了拉康、黑格尔、克里普克（Saul Kripke）[1]、卡夫卡或希区柯克后，读者应该举一反三地想到柏拉图、维特根斯坦、莱布尼茨、葛兰西或索列尔[2]。每一次反复都能在一定程度上创立新的观点，而不是单纯地重复旧的观点。

---

① 索尔·克里普克（Saul Kripke，1940～），美国逻辑学家和语言哲学家，主要研究模态逻辑，同时以其对维特根斯坦的意义观的阐释著称于世。

② 索列尔（Georges Sorel，1847～1922），法国社会哲学家，无政府工团主义者，认为社会变化取决于暴力的创造过程。

齐泽克的文本是罗兰·巴特所谓的"可写文本"(writerly text)的范例。

本书还对这样一种行为予以含蓄的鼓励:打破理论语言与日常生活语言之间的障碍。目前对元语言(meta-language)观念的批评,为打破这个障碍铺平了道路,但齐泽克的文本——随着从电影向哲学、从文学向政治的推进——在这方面则显得异常丰富。那些顽强把"超级坚硬的先验性"(super-hard transcendentiality)纳入自己理论视野的人,那些依然生存于"个案研究"的神话世界里的人,在阅读此书时都不会感到赏心悦目。实在界的在场强加于符号化的限制,同样也会对理论话语有所影响。由此引入的突然出现的偶然性事件,也都建立在几乎是实用主义的"创构的非完美性"(constitutive incompletion)的基础之上。从这个角度看,对于实在界的重视必然导致对任何客体性的可能性条件(*conditions of possibility*)进行更加深入的探索。

如果我勾勒出齐泽克文本所用范畴的全貌,那我就辜负了齐泽克的文本,因为齐泽克更喜欢确立一个精致的步骤,以使不同范畴之间相互指涉。不过,我愿意引导读者注意文本中的两个要点:其一是索尔·克里普克政治分析中反描述主义(anti-descriptivism)的构成问题。描述主义(descriptivism)与反描述主义之间的争执,一直围绕着命名客体的方式问题彼消此长。在描述主义者看来,连接(link)是名称的意义的结果——那就是说,每个名称都涉及一整套的描述性特征(descriptive features),同时指涉在现实世界中呈现上述描述性特征的客体。在反描述主义者看来,一个名称指涉一个客体,依靠的是他们所谓的"原初命名"(primal baptism);在经历了"原初命名"后,即便该客体的描述性特征销声匿迹,那个名称依然指涉那个原来指涉的客体。和我一样,齐泽克比较偏袒反描述主义者。但在这至关重要的争论中,他还是引入了一些变量。

反描述主义者所面临的最关键的问题是：除了客体的描述性特征外，客体中还有什么东西能够维持该客体的同一性（identity）？也就是说：是什么维持了"刚性指示符"的客体相关性（objective correlative）？[1] 在这一点上，齐泽克提出了下列观点："被忽略了的事物是，至少在反描述主义的标准版那里被忽略了的事物是，这一保证——保证在一切违反事实的情形下客体都具有一致性——尽管它的全部描述性特征都发生了变化，只是命名本身的回溯性效果（*the retroactive effect of naming itself*）：是命名本身，是能指，支撑着客体的同一性。在所有可能的世界里都保持不变的客体中的'剩余'，是'它里面的某物而不是它本身'（something in it more than itself），即拉康所谓的小对形：我们在实证的现实中寻找它，却空手而归，这是因为它并不具有实证的一致性——它只是一个空隙（void）的实证化，是由能指的出现在现实中所打开的非连续性（discontinuity）的实证化。"[2] 现在看来，这种观点是至关重要的，因为如果客体的一致只是对名称自身的回溯性效果，那么命名就不是纯粹的唯名论游戏——分配一个空洞的名称给一个预先构成的主体。它是对客体自身的话语性建构。对于霸权或政治理论而言，这个论点可能导致的结果是显而易见的。如果描述主义的观

---

① "刚性指示符"（rigid designator，又译"固定指号"、"刚性指称词"）一词来自分析哲学中的指涉因果理论，创始人为邓南伦（K. Dennellan）、克里普克、普特南（H. Putnam）。他们认为，名称与客体之间的关系是因果关系。一旦一个客体经历了"原初命名"，这个名称就会成为"刚性指示符"，并一路沿用下来。它直接指涉对象，而不通过任何描述性的中介，不论发生何等变故，都会指涉该对象而不会发生丝毫的改变。

② 这段文字出自本书第二部分第三章的《两种神话》那一部分，只是与原著的文字稍有差异。

点是正确的,那么名称的意义和客体的描述性特征就会是预先给定的,这会使出现话语性霸权变体的可能性大打折扣,也会缩小以社会认同为目的的政治建构的活动空间。但是,如果命名事物的过程走向事物的自我设定,那么它们的描述性特征就会从根本上失去稳定性,为各种霸权话语敞开大门。命名某物所呈现出来的本质性操作特征,是一切霸权和政治得以存在的前提条件。

其二是本书最后一章所讨论的关于实体—主体的关系问题。把主体化约为实体是斯宾诺莎哲学的核心命题,并且已经成为像阿尔都塞主义(Althusserianism)这样的马克思主义思潮的旗帜("历史是没有主体的过程"),所有激进的客观主义也只能通过这种化约加以确认。指出这一点很重要:实体本质主义(essentialism of the substance)通常被当作主体本质主义的惟一替补,仿佛这样就会强化后者的丰富性和实证性(想想笛卡尔的"我思"[*Cogito*][1]是怎样把尚未修饰的实体范畴授予主体的)。但齐泽克对于主体范畴的重新引入,已经剥去了它身上的实体性(substantiality):"如果本质自身不是割裂的,如果在极端异化的运动中它没有把自己感知为异己实体(alien Entity),那么,本质/表象的二分法就无法成立。**本质的这一自我分裂意味着,本质是'主体'而不仅是'实体'**:用简化过的方式来表述就是,'实体'是本质,是因为它在表象世界、现象客体性(phenomenal objectivity)反射自身,'主体'就是实体,是因为它本身是分裂的并把自己体验为某种异己的实证地赋予的实体(alien, positively given Entity)。我们可以有点自相矛盾地说,主体是实体,**因为它把自己体验为实体**(体验为某种异己的、既存的、外在的、实证的、自我存在着的实体):主体不过是对'实体'与自身保持的内在距离的命名而已,对这一空位(empty place)的命名而已

---

① "我思"即"思考的主体"。

——正是站在这个空位上，实体把自己感知为‘异己’之物。”①

对于这些论断，我只能表示强烈赞同，因为它们易于打破结构—主体的二元论，提出“社会代理”(social agency)的问题，我们据之可以超越一切客观主义。主体是存在着的，因为实体——客体性——并不打算完全构建自身；主体的位置恰恰就是它在结构的中心进行分裂时的位置。因此，传统上关于行为者(agent)与结构的关系问题的争论，是可以被取而代之的：这个争端不再是有关自治(*autonomy*)的难题，不再是决定论与自由意志的关系问题；在决定论与自由意志的关系问题中，共同构成“客体性”的两个实体彼此间是相互制约的。与此不同，主体是作为实体在自我构建过程中失败的结果呈现出来的。依我看，这正是解构理论能助主体空间(*space of the subject*)理论一臂之力的地方。的确，解构揭示出下列事实：正是“不可判定性”(undecidables)为结构的存在提供了基础。正是在这个意义上说，主体只是不可判定的结构与判定(decision)这两者之间的距离，我在别处曾经声援过这种观点。任何判定都会对不可判定性领域有所影响，分析判定的精确维度(exact dimensions)，是政治理论的核心任务。政治理论必须展示出一切客体性的偶然性“起源”。齐泽克在本书中精心阐述的正是这种理论，它代表了这场挑战中对最高秩序的贡献。

这就是本书予以处理的某些主要课题。对于那些有兴趣寻找新的理论视野，以努力解决后马克思主义(post-Marxism)时代在建设民主社会主义的政治工程中所遇到的问题的人来说，这是一个精辟的读本。

---

① 这段文字出自本书第三部分第六章《预先假定设置》那一部分，文字略有出入；此外，这里少了正文中的一句话：“这就是这一客体性的调停—消除—建立(mediation-sublation-positing)的运动”。可参见。

注：

[1]前者为英语，后者为法语，意思均为"快感"，是拉康理论中的重要术语。快感(jouissance)之"快"，类似我们所谓的"痛快"之"快"。它的含义是，主体陷入某种固定的行为模式之中，而这种行为模式或存在状况虽然看似使主体感到痛苦，其实却是主体存在的依据或源头。在拉康理论中，快感分为三种：(1)男根快感(phallic jouissance)，指符合男根能指规范的快感，它把心理上的能量通过身体的出口排泄出去；(2)剩余快感(jouissance of surplus)，指那些在男根快感排除后，滞留或残存在出口周围的未被排除出去的能量。由于男根快感总是有限的，总是无法把所有能量完全排除出去的，所以剩余快感本身就指出了男根能指的限制与缺憾。(3)大他者快感(jouissance of the Other)，指想像中的完全快感，它超越了所有的限制与规范，既无剩余，也无不足。这当然是幻想的产物，但它能够煽起无限欲望。——译者注

[2]他们已有两本著作译成法文：一本为《拉康宝典，不过恐怕得问希区柯克》(*Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander à Hitchcock*, Navarin, Paris 1988)；另一为斯拉沃热·齐泽克的《歇斯底里的剩余崇高》(*Le plus sublime des hystériques-Hegel passe*, Point Hors Ligne, Paris 1988)。不过用斯洛文尼亚语出版的著作已经超过20本。其中我们应该提到的有《黑格尔与能指》(*Hegel and the Signifier*, 斯拉沃热·齐泽克，卢布尔雅那1980年版)；《历史与无意识》(*History and the Unconscious*, 斯拉沃热·齐泽克，卢布尔雅那1982年版)；《黑格尔与客体》(*Hegel and the Object*, 姆拉登·多勒尔[Mladen Dolar]和斯拉沃热·齐泽克，卢布尔雅那1980年版)；《拜物教的问题与理论》(*Problems and the Theory of Fetishism*, 雷多·雷哈[Rado Riha]和斯拉沃热·齐泽克，卢布尔雅那1985年版)；《法西斯统治之结构》(*The Structure of Fascist Domination*)，(姆拉登·多勒尔，卢布尔雅那1982年版)；《科学中的哲学》(*Philosophy in the Science*, 雷多·雷哈，卢布尔雅那1982年版)。除了齐泽克，还应提到的如下具有重要理论贡献的

理论家：米兰·博若维奇（Miran Božvič）——对笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎的解读；兹拉夫克·科比（Zravko Kobe）——对黑格尔逻辑学的研究；兹登科·弗尔德拉弗克（Zdenko Vrdlovec）、谢恩·佩尔科（Stjan Pelko）和马塞尔·斯特凡洋奇（Marcel Stefančič）——电影理论；巴霍沃奇（D. Bahovec）——认识论；热丽卡·萨姆内奇-里哈（Jelica SumniČ-Riha）——分析哲学；雷纳塔·扎勒克尔（Renata Salecl）——法律。——作者注

鸣　谢

作者希望向下列人士表达感激之意：雅克－阿兰·米勒，他在巴黎第八大学举办的研究班为作者铺平了通向拉康的道路；埃内斯托·拉克劳(Ernesto Laclau)和尚塔尔·穆菲，他们的著作——其中最重要的是《霸权与社会主义策略》一书，指引作者使用拉康的概念仪器，以其为工具对意识形态展开分析。

本书所包含的某些材料的初级版本，最先出现在下列出版物中：《作为话语之限制的客体》(Object as a Limit to Discourse)，在“拉康：电视”(Lacan: Television)讨论会上的发言，纽约1987年4月10日，发表于《拉康与话语》(*Lacan and Discourse*)，该刊是作为《散文研究》(*Prose Studies*)的专号出版的，肯特州立大学1989年版；《意识形态中的实在界》(The Real in Ideology)，在“葛兰西：游说之战与大众文化”(Gramsci: Wars of Persuasion and Mass Culture)讨论会上的发言(该会议是由马萨诸塞州大学当代文化研究中心组织的)，1987年4月24～26日，发表于《心灵批判》(*Psyche Critique*)2：3，1987年，纽约；《为什么拉康不是后结构主义者》(Why Lacan Is Not a Post-Structuralist)，发表于《弗洛伊德领域通讯》(*Newsletter of the Freudian Field*)，1988年第2期，佛罗里达州立大学；《真理来自误认》(The Truth Arises from Misrecognition)，在“拉康、语言与文学”(Lacan, Language and Literature)讨论会上的发言，肯特州立大学，

1988年5月27～30日，已收入会议论文集，即将由伊利诺斯大学出版社出版。

目 录

第二部分　他者中的短缺

第三部分 主 体

引　论

哈贝马斯曾经写过一本专门探讨所谓的"后结构主义"争端的理论著作，名之为《现代性哲学话语》(*Der Philosophische Diskurs der Moderne*)。[1]这本著作关于拉康的名字包含了一些奇怪的细节：它只提到拉康5次，而且每一次都与别人的名字联在一起。(让我们引证一下这5种情况：第70页——"从黑格尔和马克思到尼采和海德格尔，从巴塔耶(Bataille)和拉康到福柯和德里达"；第120页——"巴塔耶、拉康和福柯"；第311页——"与列维－斯特劳斯和拉康一道"；第313页——"自列维－斯特劳斯和拉康的精神分析学说以来的当代结构主义和伦理学"；第359页——"保卫弗洛伊德或荣格，保卫拉康或列维－斯特劳斯"。)由此可见，人们并没有把拉康的理论视为一个特定的实体；用拉克劳和穆菲的话说，人们总是借助于一系列的等价物来说明他的理论。上述著作使用了大量篇幅讨论巴塔耶、德里达，特别是哈贝马斯的真正伙伴福柯，却拒绝直接面对拉康，何以如此？

这个谜语的答案可以在对哈贝马斯著作的另一种好奇中发现，在有关阿尔都塞的奇怪的意外事件中发现。当然，我们使用的"奇怪的意外事件"这一术语是福尔摩斯意义上的：哈贝马斯的这部著作根本就没有提到阿尔都塞的名字，这就是我们所谓的"奇怪的意外事件"。因此我们的第一个论点只能是：占据了今日知识场

景之前景的伟大争论——哈贝马斯与福柯之争,掩盖了另外一种对立和另外一场争执,从理论上讲,它具有更加深远的影响力,这就是阿尔都塞和拉康之争。阿尔都塞学派的突然衰亡令人感到迷惑不解:只从理论失败的角度是解释不清的。表面上看,阿尔都塞的理论有创伤性内核(traumatic kernel),人们必须飞快地将其创伤遗忘,"被压抑下来";这是理论健忘症的有效案例。那么,为什么阿尔都塞与拉康之间的对立,被哈贝马斯与福柯之间的对立,以某种隐喻性替换的方式取而代之?在这里,至关重要的是存在着四种不同的伦理立场(ethical positions),同时又存在着四种不同的主体观念。

在哈贝马斯那里,我们得到了永不中断的交际,这是对普遍、透明、主体间的共同体怀揣的一种理想;当然,在这个理想后面掩藏着的主体观念,是古老的先验反思主体(subject of transcendental reflection)的语言哲学(philosophy-of-language)版。在福柯那里,我们得到的是普遍主义的伦理学,它导致了伦理学的美学化:每个主体都必须抛开任何普遍法则的支撑,建立他自己的自制模型(model of self-mastery);他必须平息自身内部各种力量的对抗——就是说,创造自身,把自己当成主体生产出来,寻找他自己特定的生存艺术。那些执着于确立其特定的主体性模式(mode of subjectivity)的边缘时尚人之所以着迷于福科,原因也在这里。[2]

觉察到福柯的主体概念融入了人道主义--精英主义传统,并不特别困难:最能体现这个传统的,是文艺复兴时期关于"通才人格"的理想,"通才人格"能够控制激情,并把自己的生活改造成艺术作品。福柯的主体观念是相当经典的:主体是自我调停的力量,它可平息各种力量之间的对抗;主体是通过自我意象的复位(restoration of the image of self)而控制"愉快的享用"(use of pleasures)的方式。在这里,哈贝马斯和福柯是一币之两面——真正的

突破来自阿尔都塞,他坚称存在着下列事实:裂痕(cleft)、裂缝(fissure)、误认是人类境遇的基本特征;最后他得出了这样的结论:意识形态的可能结果就是一种意识形态观念。[3]

尽管阿尔都塞没有在自己的著作中广泛涉猎伦理学问题,显而易见,他的著作从整体上体现了某种激进的伦理学态度,我们可以称之为异化英雄主义(heroism of alienation)或主体性贫困(subjective destitution),称为"主体性贫困"或许更为精确一些,因为阿尔都塞把"异化"看成一个意识形态概念而加以拒绝。我们必须揭穿这样的结构机制:是什么东西把主体效果(effect of subject)当成意识形态误认制造出来的。但问题的关键不在这里,问题的关键在于:我们在揭穿结构机制的同时,必须承认这种误认是不可避免的——即是说,我们必须把某些错觉当成我们历史行为的一个条件加以接受,同时把一个角色假定为历史过程的行为者。

从这个角度看,诸如此类的主体是通过某种误认构成的:主体通过意识形态质询(ideological interpellation)①,把自己"识别"为接受者(addressee);意识形态质询的过程必然意味着某种短路(short circuit)。这正如米歇尔·佩舍所指出的那样——佩舍在质询理论方面为我们提供了最为精致的版本[4],"我就在那儿"之类的幻觉并非没有自身的滑稽效果:它是一种短路,"怪不得你作为一个无产者被质询,你本来就一个无产者嘛。"在这里,佩舍正在用马克斯

① "interpellation"本义为议员在议会中向内阁部长等提出的质询,因此译为"质询"似乎无可厚非。但在阿尔都塞的意识形态理论中,主体是符号构建的结果,而构建的过程也就是"质询"自己(而非他人)的过程;正是通过"质询"自己,主体才确定了自己的主体性——既确定了主体的地位,又赋予主体以名目。

兄弟来补充马克思主义。[1] 在补充马克思主义时，他们最有名的笑话是："你提醒我谁是伊曼纽尔·拉韦利（Emanuel Ravelli）。""可我就是伊曼纽尔·拉韦利。""怪不得你长得那么像他！"

与阿尔都塞的异化伦理学相反，我们可能标榜由拉康的精神分析理论暗示出来的伦理学——分离（*separation*）伦理学。拉康提出过一个著名的格言：不要给自己的欲望让路（*ne pas céder sur son desir*）。他是针对下列事实提出这个格言的：我们不必消灭实在界与实在界的符号化之间的距离。在他看来，正是实在界对每一符号化的剩余（surplus），在作为欲望的客体成因（object-cause of desire）发挥作用。与这种剩余——或者更精确切些说，残余（leftover）——达成妥协，意味着承认存在着致命的僵局——"对抗"，这是在骨子里进行的符号性整合—分解（symbolic integration-dissolution）的抵抗。确立这样的伦理立场的最佳方式，就是与传统马克思主义的社会对抗观大唱对台戏。传统马克思主义的社会对抗观具有两个相互关联的特征：（1）存在着一个基本的对抗，它在"调停"其他各种对抗方面，在本体论上享有优先性，同时决定其他各种对抗的地位和特殊分量（阶级对抗、经济剥削）；（2）历史发展即便不能解决这个基本对抗，并以这种方式调停其他各种对抗，也会为此提供"客观可能性"。想想马克思主义那个著名的概括：驱使人类走入异化和阶级划分的那个逻辑，同样会为消灭异化和阶级划分创造条件。"矛伤还得矛来治"（'*die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug*'），正像马克思的同代人瓦格纳（Wagner）通过帕

---

[1] "马克斯兄弟"（Marx Brothers），指在欧洲流传甚广的以马克斯兄弟为主角的系列笑话，类似于我们的"阿凡提"笑话系列。

西法尔(Parsifal)的嘴说出来的那样。[①]

马克思主义的革命观和革命形势观,正是建立在这两大特征的一致性的基础上的。这种形势是一种隐喻性凝缩。在这种形势中,对于日常意识而言,这一点会逐渐明确起来:不解决全部问题就不可能解决某一特定问题,也就是说,不解决那个体现为社会整体中的对抗物的基本问题,某一特定问题也不可能解决。在事物"正常"的前革命状态(pre-revolutionary state)中,每一个人都在进行特殊的战斗(工人为了提高工资而罢工,女权主义者为了女性的权利而战斗,民主主义者为了政治、社会自由而浴血,生态学家反对对自然进行掠夺,和平运动的参与者反对战争的危险,等等)。马克思主义者正在使用他们的全部争辩技巧,努力说服那些从事特殊战斗的人们:只有进行全球革命,他们的问题才能得到真正解决。只要社会关系还在为资本所支配,两性关系中的男权至上主义就会依然存在,全球战争的威胁就会依然存在,政治和社会自由被随时剥夺的危险就会依然存在,自然还会一如既往地被无耻地掠夺……全球革命将消灭基本的社会对抗,催生一个透明、理性的社会。

当然,所谓"后马克思主义"的基本特色就是打破了这种逻辑

---

① 《帕西法尔》(*Parsifal*)是瓦格纳于1877~1882年创作的最后一部歌剧。剧情来自中世纪的宗教故事,叙述圣杯(相传耶稣最后晚餐所用之杯)与圣矛(相传曾用以刺中十字架上的耶稣之矛)的护卫统领阿姆福尔塔斯受女神巫孔德里的蛊惑而犯戒律。女神巫则受妖术士克林佐尔的引诱,帮助妖术士窃得圣矛,刺伤阿姆福尔斯塔。此伤百药难治,只有收回圣矛,才能治愈。帕西法尔是一位山村少年,他竟闯入妖术士园中,不为孔德里的诱惑所动,取得圣矛。数年后,帕西法尔来到阿姆福尔塔斯的城堡,用圣矛治愈了阿姆福尔塔斯的创伤。

——附带一句，这并不必然具有马克思主义的内涵：根据马克思主义，几乎任何第二性对抗都可以对其他各种对抗发挥必不可少的调停作用。例如，我们拥有女权主义的基本观点（不废除男性至上主义，不解放妇女，就不可能有全球解放）、民主主义的基本观点（民主是西方文明的基本价值，民主斗争以外的任何其他斗争——经济的、女权主义的、少数派的，等等——都是基本的民主、平等原则的进一步延伸）、生态学的基本观点（生态僵局是人类面临的基本问题）。对了，还有马尔库塞在《爱欲与文明》（*Eros and Civilization*）中清晰阐明的精神分析方面的基本观点（社会解放的关键在于变革压抑性的力比多结构，参见马尔库塞：《爱欲与文明》，波士顿1955年版）。

只要精神分析还是精神分析，那么精神分析的"本质主义"就是自相矛盾的，起码根据拉康的精神分析理论可以这样说。拉康与本质主义逻辑（essentialist logic）进行了真正的决裂。这就是说，与通常的"后马克思主义"的反本质主义（anti-essentialism）相比，拉康的精神分析理论迈出了更具决定性的一步。"后马克思主义"的反本质主义确信特定斗争具有不可化约的多元性。换言之，它表明，对一系列的等价物的清晰说明是如何依赖于社会—历史进程的剧烈偶然性的；它促使我们把这种多元性当成对同一个不可能真实的内核（impossible-real kernel）的大量回应来把握。

让我们考察一下弗洛伊德的"死亡驱力"（death drive）观。我们必须对弗洛伊德的生物主义予以概括："死亡驱力"不是一个生物学事实，而是这样一种观念——人类的精神器官从属于不断重复的盲目的自动化（automatism），它是对追求快感、自我保存、人与环境和谐相处的超越。黑格尔武断地认为，人类是"濒临死亡的动物"，它被各种贪得无厌的寄生虫（理性、逻各斯、语言）敲骨吸髓。这样说来，这一"死亡驱力"，这一激进否定性之维，不能化约为异

化社会环境的一种表述，它是这样界定人类境遇（*la condition humaine*）的：不存在解决方案，也不能回避它；要做的事情不是去“克服”、“消灭”它，而是向它表示让步，学着认识它各种可怕的维度，然后在这个基本认识的基础上，试着与其达成暂时的妥协。

在某种程度上，一切“文化”都是一个创造构成（creation-formation），都是这样的企图：限制、开掘——去教化——这种失衡、创伤性内核、激烈的对抗。正是通过激进的对抗，人割断了他与自然、动物原始平衡（animal homeostasis）之间的脐带。目标不再是消灭这种驱力的对抗，不仅如此，渴望消灭它也正是极权主义诱惑的源泉：最大规范的大众屠杀和种族灭绝，都是在人这种和谐存在的名义下，在没有对抗性张力的新人（New Man）的名义下完成的。

我们与生态学享有相同的逻辑：人是“自然的伤口”（wound of nature），自然的平衡再也无法复原；要与环境和谐相处，人惟一能做的事情便是全盘接受裂痕、裂缝之类的结构性拱出（rooting-out），然后尽可能试着予以修复；所有其他的解决方案——幻想回到自然，强调自然的完全社会化——都直接通往极权主义。我们与女权主义享有相同的逻辑：“根本不存在两性关系”，即是说，根据定义，两性之间的关系是“不可能的”和对抗性的；不存在最终的解决方案，些许可以忍受的两性关系的惟一根基，就是承认这个基本的对抗和这个基本的非可能性。

我们与民主主义享有相同的逻辑：用过时的、被归之于丘吉尔名下的话说，民主政治在所有可能的制度中是最坏的；惟一存在的问题是，根本没有比它更好的政治制度。这就是说，民主政治总是要面对各种可能的腐化堕落、迟滞低效；惟一存在的问题是，总是有人企图躲避这个内在的危险，恢复“真正”的民主制度，这必然走向民主政治的反面，最终导致民主政治的终结。在这里，我们有可能为这样一种观点辩护：第一个后马克思主义者（Post-Marxist）不

是别人,恰恰是黑格尔:在黑格尔看来,公民社会中的对抗,除非堕入极权主义的恐怖主义,是不能抑制的——只有国家能够事后限制其灾难性的后果。

埃内斯托·拉克劳和尚塔尔·穆菲的优点在于:在《霸权与社会主义策略》一书中[5],他们把自己的社会领域理论建立在这样一种对抗观的基础上:承认存在着原始性"创伤"和不可能的内核(impossible kernel),它们抵抗符号化、极权化和符号整合。任何符号化—极权化的企图,都是徒劳无功的:它企图缝合原始性的裂痕,因而最终注定也是要失败的。他们强调,面对激进的解决方案,我们不必"激进":我们总是生存在间隙和预支的时间之中;任何解决方案都是权宜性的,都是对基本非可能性的某种推迟。因而他们所使用的术语"激进民主"(radical democracy)多多少少是有些自相矛盾的:就民主的纯粹和真实意义而言,民主恰恰是不"激进"的;与此相反,民主的激进特征暗示出,我们只能通过重视民主自身的激进的非可能性挽救民主政治。在这里,我们可以明白,我们是怎么走到传统马克思主义立场的极端对立面的:在传统马克思主义那里,全球革命是解决所有具体问题的有效方案的前提条件;而在这里,任何对具体问题的权宜性成功解决,都得益于全球性的致命僵局、非可能性,得益于基本对抗的存在。①

我的观点是[6],对抗的最一致的模型是由黑格尔的辩证法提供的:在黑格尔那里,辩证法并非有关历史进程的故事,辩证法是对诸如此类的失败企图的系统注释——"绝对知识"意指这样一种主体立场,它最终把"矛盾"当作每一次同一的条件接受下来。换言之,黑格尔的"调和"并非在概念中对一切现实进行泛逻辑主义的否认,而是最终就下列事实达成共识:概念本身是"非全部

① "基本对抗"指阶级对抗。

的”——这是拉康用过的一个术语。在这个意义上,我们可能重复作为第一个后马克思主义者的黑格尔所提出的命题:他撕开了一道裂缝,马克思主义随后将之“缝合”了起来。

对黑格尔做这样的理解,与人们普遍接受的“绝对知识”观是背道而驰的,“绝对知识”是吞食每一个偶然性、寻求概念整体性的妖魔鬼怪;得出这样的结论实在有点操之过急(*shoot too fast*),就像那个著名笑话中的巡逻士兵一样,这个笑话来自刚刚经历了军事政变、由雅鲁泽尔斯基(Jaruzelsky)执政的波兰。在那时,武装巡逻的士兵在宵禁后(10点)有权不经警告,直接射杀街上的行人;一天有两个士兵在街上巡逻,9点50分时,其中一个士兵看见某人匆忙走在街上,于是立即向他开枪射击。他的同伙问他何以在9点50分时就开枪杀人,他答道:“我认识那个家伙——他住的离这儿很远,他就是长了飞毛腿也不可能在10分钟之内回到家中,所以为了简化手续和提高效率,我现在就给他一枪……”黑格尔的批评者们也是这样批评黑格尔的“泛逻辑主义”的:他们“在10点钟之前”就谴责绝对知识,认为它到不了自己的目的地——这就是说,他们什么也批驳不了,只能批驳他们自己对“绝对知识”的偏见而已。

因而本书的目标是三重性的:

——当作一篇引论,以引介拉康精神分析理论的某些基本概念:本书反对歪曲地把拉康归入“后结构主义”领域,同时清晰说明他与“后结构主义”的彻底决裂;反对把拉康的精神分析理论歪曲为蒙昧主义,主张把他定位于理性主义的世系之中。拉康理论或许是启蒙运动中最为激进的当代版。

——"回归黑格尔",即在拉康精神分析理论的基础上,为黑格尔辩证法提供一种新的解读,以再次实证黑格尔的辩证法。黑格尔作为"唯心主义一元论"的流行意象完全是一个误解:我们在黑格尔中所发现的是他对差异和偶然性的最强烈的肯定——"绝对知识"自身不过一个名目而已,它承认某种激进缺失的存在。

——通过对某些著名经典母题,如商品拜物教(commodity fetishism),以及某些重要的拉康概念进行新的解读,提出一种意识形态理论。粗看上去,拉康的这些概念与提供一种新的意识形态理论,没有丝毫干系:"缝合点"、"装饰扣"、崇高客体(sublime object)、剩余快感(surplus-enjoyment)等。

我相信,上述三个目标是深深联系在一起的:"挽救黑格尔"的惟一方式是通过拉康,对黑格尔及黑格尔式的遗产进行拉康式的解读,这会为探讨意识形态问题开辟新的途径,并帮助我们把握某些当代意识形态现象(犬儒主义、"极权主义"、民主政治的脆弱现状),而不至于落入任何一种"后现代主义"的陷阱(诸如这样的幻觉——我们生活在"后意识形态"的环境之中)。

注:

[1]哈贝马斯(Jürgen Habermas):《现代性哲学话语》(*Der Philosophische Diskurs der Moderne*),法兰克福 1985 年版;英文本为 *The Philosophical Discourse of Modernity*,坎布里奇 1988 年版。

[2]执着于确立其特定的主体性模式的人很多,被虐待性变态的同性恋团体

即为其中一种。参见福柯(Michel Foucault):《权力/知识》(*Power/Knowledge*),布赖顿(Brighton)1984年版。

[3]参见阿尔都塞:《保卫马克思》(*Pour Marx*),巴黎1965年版。英文本为*For Marx*,伦敦1977年版。

[4]米歇尔·佩舍:《拉帕里斯① 的真理》(*Les vérités de la Palice*),巴黎1975年版。英文本为《语言、语义学和意识形态》(*Language, Semantics and Ideology*),伦敦1979年版。

[5]埃内斯托·拉克劳(Ernesto Laclau)和尚塔尔·穆菲(Chantal Mouffe):《霸权与社会主义策略》(*Hegemony and Socialist Strategy*),伦敦1985年版。

[6]这个观点是在下列著作中提出的:《歇斯底里的剩余崇高》(*Le plus sublime des hystériques-Hegel passe*),巴黎1988年版。

---

① 拉帕里斯(la Palice,1470~1525),法国元帅。士兵们在一首歌中歌颂他:"临死前一刻钟,他仍英勇奋战。"后来这首歌的含义发生了变化,说他太天真,徒劳无益地战斗。"拉帕里斯的真理"意为天真而无意义的事物。



第一部分　征　兆





一　马克思怎样发明了征兆？

1. 马克思、弗洛伊德：形式之分析

在拉康看来，发明征兆(symptom)这一概念的不是别人，而是马克思。拉康的这个命题究竟只是机智的俏皮话、含糊的类比，还是有着坚实理论基础的理论断言？如果马克思真的清晰阐明过征兆这一概念，使其发挥它在弗洛伊德精神分析理论中所发挥的作用，那么，我们必须就这一遭遇(encounter)在认识论上的“可能性条件”问题，进行康德式的扪心自问：马克思在其对商品世界的分析中，是如何创造出这个同样适用于分析梦和歇斯底里现象的概念的？

答案是，马克思的阐释程序和弗洛伊德的阐释程序，更确切些说，马克思对商品的分析和弗洛伊德对梦的解析，二者之间存在着基本的同宗同源关系。在这两种情形下，关键在于避免对假定隐藏在形式后面的“内容”的完全崇拜性迷恋：通过分析要揭穿的“秘密”不是被形式(商品的形式、梦的形式)隐藏起来的内容，而是**这种形式自身的“秘密”**。梦的形式的理论知性并不表现在从显在内容(manifest content)向其“隐蔽内核”(hidden Kernel)、潜在梦思(latent dream-thoughts)进行渗透，而表现在对如下问题的回答：为什么

潜在梦思呈现为这样一种形式？为什么它转换成了梦的形式？对商品进行分析，也会面临同样的情形：真正的问题不是向商品的"隐蔽内核"进行层层渗透——研究生产它时消耗了多少劳动数量，并进而判定它的价值；真正的问题是，为什么劳动采取了商品价值的形式，为什么在其产品中它只能以商品形式（commodity-form）强化其社会品格？

弗洛伊德在释梦时所显示出来的声名狼藉的"泛性欲主义"，已经尽人皆知。汉斯－于尔根·艾森克（Hans-Jürgen Eysenck）[1] 这位精神分析理论的严格批判者，在很久以前就观察到弗洛伊德的释梦存在着一个至关重要的悖论（paradox）：根据弗洛伊德的观点，在梦中表达的欲望被假定为无意识和性本能，至少原则上可以这么说；这与弗洛伊德本人分析的多数案例是相矛盾的。他最早分析的是伊玛关于打针（Irma's injection）的那个著名的梦，把它当成导论性案例，以例证梦的逻辑。[2] 这个梦表达的潜在思想（latent thought），是弗洛伊德这样一种企图——逃避为他的患者伊玛治疗失败的责任，为自己做辩护："这不是我的过错，这是由各种环境造成的。"至于"欲望"，梦的意义，显而易见，既与性本能毫不相关（倒与职业伦理有点干系），又与无意识毫无牵涉（对伊玛治疗的失败令弗洛伊德寝食难安）。[1]

这种研究是建立在基本的理论错误上的，它总是把运作在梦中的无意识欲望（unconscious desire）等同于"潜在思想"，即等同于梦的蕴涵（signification）。但正如弗洛伊德所持续强调的那样，在"潜在梦思"中根本不存在无意识的事物：潜在梦思是完全"正常"

[1] 汉斯－于尔根·艾森克（Hans-Jürgen Eysenck，1916～ ），德国心理学家

[2] 参见《释梦》，第1～4章。

的思想,它可以用日常、普通语言的句法清晰表述出来;从拓扑学(topology)的角度讲,[1] 它属于"意识/前意识"(consciousness/pre-consciousness)的系统;主体总是能够意识到它的存在,虽然这有时有点过分;它始终困扰着主体……在某些条件下,这种思想被推开了,它被排除在意识之外,于是沉入于无意识之中——即是说,它服从于"初级过程"的法则,被翻译成"无意识的语言"。因此,"潜在思想"与梦的"显在内容"(即梦文本,或以表面现象呈现出来的梦)之间的关系,就是某些完全"正常"的(前)意识思想和把梦转化为"字谜"的翻译二者之间的关系。因而梦的主要构成因素不是它的"潜在思想",而是这种作用(位移[displacement]与浓缩[condensation]的运作机制,单词或音节的内容定形),是它把形式授予了梦。

因此,基本的误解也表现在这里:如果在隐藏于显在文本之下的潜在内容中寻找"梦的秘密"的话,我们是注定要失望的:所有我们找到的都是完全"正常"——虽然通常会令人感到不快——的思想,就其本性而言,这种思想是非性欲的,或者干脆与"无意识"没有任何关系。这种"正常"的意识/前意识思想并没有沉入无意识之中,之所以如此倒不是因为它具有的"令人不快"的品格,而是因为它在自身与另外一种欲望之间造成了"短路",那种欲望已经被压抑、安置于无意识之中,无论如何,它与"潜在梦思"没有任何关系。"正常思想训练"之所以是"正常"的,是因为它可以用普通的日常语言来清晰地表述,即是说,可以用"次级过程"(secondary process)的句法清晰地表述。"如果一个来自幻象和处于压抑状态

---

① 拓扑学是数学的一个分支,研究几何图形在连续改变形状时还能保持不变的一些特性。它只考虑物体的位置关系而不考虑它们的距离和大小。拉康喜欢运用拓扑学图表阐释其精神分析理论。

的无意识愿望能通过它表达出来”，那么“正常思想训练”“也只从属于我们一直都在描述的那种反常的精神治疗”，即从属于梦的作品（dream-work），从属于“初级过程”的运作机制。[2]

不能化约为“正常思想训练”的，正是这种无意识/性欲望。它之所以不可化约，是因为从一开始它就受到了制度性的压抑（弗洛伊德使用的术语是 Urverdrängung）——因为它在日常交际的“正常”语言中，在意识/前意识的句法中不具有“原创性”；它只能置身于“初级过程”的运作机制之中。因此，我们不应把释梦或一般意义上的征兆化约为重译（retranslation）——即把“潜在梦思”重译为主体间交际（intersubjective communication）时使用的“正常”的日常语言，“主体间交际”是哈贝马斯使用的术语。结构总是由三部分合成的，总是有三种因素在发挥作用：显在的梦文本（*manifest dram-text*）、潜在的梦内容（*latent dream-content*）或思想、在梦中清晰表述出来的无意识欲望（*unconscious desire*）。这种欲望将自身依附于梦，置身于潜在思想与显在文本之间的缝隙之中；因此就它与潜在思想的关系而言，它并非“更隐蔽和深藏的”，相反它是更加表面化的事物，完全是由能指的运作机制和潜在思想所屈服的治疗构成的。换言之，它惟一的位置是在“梦”的形式之中：梦的真正主旨（无意识欲望）呈现于梦的作品之中，呈现于它对“潜在内容”的苦心经营之中

在弗洛伊德那里，我们常常碰到这种情形。他把通过经验观测（尽管是以“令人惊讶的频率”）阐述出来的事物，当成了基本、普遍的原则：“梦的形式或为梦提供藏身之所的形式，被人以‘令人惊讶的频率’使用着，以展现其隐藏起来的主题”。[3] 如此说来，这就是梦的基本悖论：无意识欲望一直被假想为梦的最为隐蔽的内核，却能通过梦的“内核”的隐瞒运作被清晰地阐述出来；梦的潜在思想，也能通过把梦翻译成梦的字谜，并进而通过伪装这种内容—内

核的功能,清晰地阐述出来。弗洛伊德又一次在最后一版的《释梦》(*The Interpretation of Dreams*)中特别加了注释,对这个悖论作了最后的明确表述:

> 我一度发现,让读者习惯于在梦的显在内容与潜在梦思之间作出区分,是格外困难的。各种观点和异议将一而再、再而三地提出,它们都以某些尚未解析的梦为基础,这些尚未解析的梦是以这样的形式存在的:在这种形式中,梦已经保留到了记忆之中。与此同时,解析梦的需求被忽略了。分析者已经接受了下列事实:通过解析梦揭示出梦的意义,并以此种意义对显在的梦(manifest dream)取而代之。既然如此,许多分析者都有一种负罪感,担心自己陷入另一种混乱之中——坚持与此相同的固执。他们试图在其潜在内容中寻找梦的本质,但在这样做时,他们忽略了潜在梦思与梦的作品之间的区别。
>
> 实际上,梦不过是一种特定的思维形式而已,它只有在睡眠的状态和条件下才有可能制造出来。是梦的作品创造了它的形式,它独自成为做梦(dreaming)的本质——对其奇特本性的解释。[4]①

弗洛伊德分两步阐述自己的主张:

——我们务必不要为表面现象所迷惑,因为从表面上看,梦不过是一个由生理过程引发的、简单的无意义的混沌、无序状态,并因而没有任何蕴涵。换言之,面向诠释学方法,我们必须迈出至关

---

① 这段文字与中文版有一定差异,可能是版本不同所致。参见弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆1996年版,第508页页下注。

重要的一步，并把梦设想为一种有意义的现象，它可传输被压抑的信息，该信息可以根据一定的解析程序去发现。

其次，我们必须剔除对意味内核（kernel of significance）和对梦的"隐含意义"（hidden meaning）的迷恋。这就是说，剔除对隐藏在梦的形式后面的内容的迷恋，把我们的注意力集中于形式本身，集中于梦的作品之中，"潜在梦思"从属于梦的作品。

在这里，至关重要的是要记住，我们发现马克思在对"商品形式的秘密"进行分析时，也分两步作了完全相同的阐述：

——我们务必不要为表面现象所迷惑，因为从表面上看，一个商品的价值取决于纯粹的运气，比方说取决于供与求这两个方面的偶然性的相互作用。我们还必须迈出至关重要的一步，去设想隐藏在商品形式后面的隐含"意义"，设想由这种形式"表达"出来的蕴涵；我们揭穿商品价值的"秘密"：

> 因此，价值量由劳动时间决定是一个隐藏在商品相对价值表面运动后面的秘密。这个秘密的发现，消除了劳动产品的价值量纯粹是偶然决定的这种假象，但是决没有消除这种决定所采取的物的形式。[5]①

——但正如马克思指出的那样，这里还存在着"但是"：仅仅揭穿秘密是不够充分的。古典资产阶级政治经济学已经发现了商品形式的"秘密"；它的局限在于，它无力摆脱对隐藏在商品形式后面的秘密的迷恋——其注意力被作为财富真正来源的劳动所迷惑。换言之，古典政治经济学只是对隐藏在商品形式后面的内容感兴趣。它不能解释真正的秘密，只能解释隐藏在形式后面的秘密，不

① 参见马克思：《资本论》（第一卷上），人民出版社1975年版，第92页。

能解释这个形式本身的秘密。尽管古典政治经济学能够对"价值量的秘密"进行相当正确的解释,但商品对于它而言依然是神秘莫测、谜一样的事物。这和梦是完全一样的:即便在我们解释了它的隐含意义、潜在思想之后,梦依然是一个谜一般的现象;尚未得以解释的只是它的形式和过程,隐含意义正是借助于这个过程,以这样的形式,把自己伪装起来的。

于是我们必须迈出至关重要的另一步,去分析商品形式自身的起源。把形式化约为本质和隐蔽内核是不够的,我们还必须考察过程——这与梦的作品是一样的——正是通过这个过程,被隐藏起来的内容采取了这样一种形式。正如马克思指出的那样:"可是,劳动产品一采取商品形式就具有的谜一般的性质究竟是从哪里来的呢?显然是从这种形式本身来的。"[6]① 正是走向形式起源的这一步,古典政治经济学没有完成,这是它生死攸关的脆弱性的表现:

> 不管多么不完全,政治经济学的确已经分析了价值及其数量,也揭示了掩藏在那些形式中的内容。但它从来没有问过这样的问题:为什么这样的内容采取那种特定的形式?这就是说,为什么劳动表现在价值之中?为什么通过持续时间的长短对劳动所做的测量表现在产品的价值量之中?[7]

2. 商品形式的无意识

猛一看,马克思对商品形式的分析只是一个纯粹的经济学问

---

① 参见马克思:《资本论》(第一卷上),人民出版社1975年版,第88页。

题，其实不然。马克思对商品形式的分析，对一般的社会科学领域都具有相当的影响力。为什么它能让一代又一代的哲学家、社会学家和历史学家神魂颠倒？因为它提供了一个基体，该基质能够帮助我们派生所有其他形式的“拜物教式的倒置”；它仿佛商品形式的辩证法，展示出一个纯粹的——也可以说，由蒸馏得来的——机制图景（version of a mechanism），为我们从理论上理解那些第一眼看上去与政治经济领域毫无瓜葛的现象（法律、宗教等等），提供了一把钥匙。与商品形式自身相比，商品形式内部无疑存在着更多的危险，恰恰是这个“更多”散发着迷人的力量。在揭示商品形式的理论范围方面走得最远的理论家，无疑非佐恩－雷特尔①莫属，他是法兰克福学派的“同路人”。他的基本观点是：

> 对商品所作的形式分析，不仅扼住了政治经济批判的咽喉，而且对于解释抽象的、概念化的思维模式的形成，以及解释与此类思维模式共生的脑、体劳动之间的区分，都是至关重要的。[8]

换言之，在商品形式的结构中，有可能发现先验主体（transcendental subject）：商品形式预先包含了康德式先验主体的解剖和骨架——即先验范畴的网络，该网络构成了“客观”科学知识的先验框架。这里存在着商品形式的一个悖论：一方面，它是内在世间的、“病态的”（在康德的意义上使用这个术语）现象；另一方面，它为我们解决知识理论的基本问题——客观知识的普遍有效性——提供钥匙。这是可能的吗？

经过一系列的详尽分析，佐恩－雷特尔得出了如下结论：由科

① 佐恩－雷特尔（Alfred Sohn-Rethel，1899～1990），德国哲学家。

学程序(这里当然指的是牛顿自然科学中的程序)所预先假定、暗示出来的范畴装置(apparatus of categories),科学把握自然所需要借助的概念网络,已经呈现在社会有效性之中,已经运转于商品交换的行为之中。在思想达到纯粹的抽象(*abstraction*)以前,抽象就已经在市场的社会效率中开始运作了。商品交换包含了双重的抽象:其一是来自商品的可变品性的抽象,它发生在商品交换的行为中;其二是来自商品具体的、经验的、感性的、特殊的品性。在交换行为中,对商品发挥特殊的、具体的、质的决定性作用的因素,不在我们的考虑范围之内;商品被化约为抽象的实体,不论它的特殊本性及其"使用价值"如何,该实体与它交换的商品具有"同等价值"。

在思想意识到纯粹的量的决定性作用之前,作为现代自然科学的一个必要条件,纯粹的数量关系已经运作于货币之中了。商品可以为所有其他商品的价值提供通约性(commensurability),尽管它们的具体质量因素各不相同。在物理学家能够清晰说明纯粹抽象的、发生在几何空间中的运动概念之前——该抽象概念与正在移动的物体的所有的质的决定性因素没有任何关系,社会交换行为已经实现了这样"纯粹"、抽象的运动,它使得在运动中被捕获的客体的具体—感性的属性保持不变:属性的转移。此外,佐恩-雷特尔还对实体与其偶发事件之间的关系,对有效运作于牛顿科学中的因果关系,总之一句话,对纯粹理性范畴的整体网络,都做了完全相同的论证。

这样,先验主体,那个先验范畴网络的支撑物,就要面对这样一个令人忐忑不安的事实:就其最初的形式起源而言,它依赖某些内在世间的、"病态的"过程,从先验的视角看,这是丑闻(scandal)和荒谬的不可能性,因为根据定义,形式—先验是独立于一切实证内容的:丑闻完美地对应于弗洛伊德的无意识的"丑闻性"(scandalous)品格,从先验哲学的角度看,这也是难以容忍的。也就是

说，如果我们仔细审视佐恩－雷特尔所谓的“真正抽象”（*das reale Abstraktion*）的本体身份——即运作于商品交换的有效过程中的抽象行为，就会发现，这种本体地位与无意识的本体地位具有同宗同源的关系，无意识的本体地位是持续于“另一场景”（another Scene）的意指链（signifying chain），这是令人吃惊的：“真正抽象”是先验主体的无意识，是客观—普遍的科学知识的支撑物。

一方面，“真正抽象”当然并非作为物质客体的商品的“真正”（这是就“真正”的本义而言的）有效的特性：客体—商品并不因为它具有决定其使用价值（它的形式、颜色、味道等等）的一套具体属性而包含“价值”。正如佐恩－雷特尔所指出的那样，商品的本性是一个假定，它是由有效的交换行为暗示出来的——换言之，商品的本性都是它“好像”（*als ob*）具有的性质：在交换行为中，人们买卖商品，好像商品并不从属于物理性和物质性的交换；好像它被排除在了诞生与腐坏的循环之外；尽管在其“意识”的层面上，他们“很清楚”情形并非如此。

检测这个假定的有效性，最简单的方式就是去设想在面对货币的物质性时，我们的行为方式是怎样的：我们很清楚，和所有其他物质客体一样，货币也在被人们使用着，它的物质形体也在随着时间的变化而改变，但在市场的社会有效性中，我们是这样对待钱币的：好像它取材于“不变实体，时间对它无能为力，它与在自然中发现的任何物质都是背道而驰的”。[9]在这里，回忆一下拜物教式的否认公式是多么有趣：“我很清楚，但是……”这个公式的例证现在有许多：“我知道圣母（Mother）没有得到男根能指”，但是……（我相信她得到了）”；“我知道犹太人是和我们一样的人，但是……（他们总是有些特别）”。面对这些例证，无疑我们必须追加有关货币的变体：“我知道货币和其他物质客体毫无二致，但是……（好像它是由特殊材料制成的，时间对它无能为力）”。

在这里,我们接触到马克思尚未解决的一个问题,即货币的物质属性问题:货币不是由经验的、物质的材料制成的,而是由崇高的物质制成的,是由其他"不可毁灭和不可改变的"、能够超越物理客体腐坏的形体制成的。这种货币形体就像是萨德[①]笔下的受难者,可以经受一切磨难,并以自身的纯洁美丽死里逃生。这种"躯体之内的躯体"(body-within-the-body)的非物质的肉体性,为我们提供了崇高客体的精确定义。也正是在这个意义上,精神分析理论的货币观(把货币视为"前男根的"[pre-phallic]、"肛门区的"[anal]),才是可以接受的——假定并没有忘记,这个崇高客体的假想性的存在是如何地依赖符号秩序(symbolic order):不可毁灭的、免于磨损和毁坏的"躯体之内的躯体",总是由某种程度的符号权威的保证来支撑的:

> 钱币使其身上印花纹,以便其用作交换的工具,而不是用作使用的客体。它的重量和金属纯度是由发行的权威部门保证的。因此,如果在流通中因为磨损和破裂而失去了分量,以旧换新是有保障的。钱币的物理材料仅仅成了发挥社会功能

---

① 萨德(Marquis de Sade,1740～1814),法国作家,其作品多描写性变态。《大不列颠百科全书》说他是"法国色情文学家。一生中多次因对妇女施以变态的性虐待行为而遭到监禁,作品中也充斥这方面的描写。"民间有所谓"千古第一大淫人"、"性文学之王"的雅号。15岁加入近卫军,投身于法国大革命,七年后获得了上尉头衔。同年结婚,新婚不到半年就因为对妓女的过分行为被送进监狱,从此和监狱结下了不解之缘。在此后的四五十年中,萨德非同寻常的癖好为他带来了几十起丑闻、八次入狱,甚至还有一次死刑。也就是在不断"进宫"的过程中,他陆续写出了骇人听闻的《索多玛一百二十天》、《贞德的厄运》以及《朱斯蒂娜》等作品。

的载体。[10]

如此说来，如果“真正抽象”与“现实”(reality)的层面、有效属性的层面、客体的层面没有任何关系，那么把它设想为一种“思想抽象”(thought-abstraction)，设想为发生在思维主体“内部”的一个过程，就是错误的：与这个“内部”相比，依附于交换行为的抽象，是外在的和背离中心的，因为它是无法化约的。引用佐恩-雷特尔的那个简明公式，就是：“交换的抽象不是思想，但它具有思想的形式。”

在这里，我们有了一个关于无意识的定义：无意识是一种思想形式，其本体论身份不同于思想本体的本体论身份，即是说，无意识是外在于思想本身的思想形式——简言之，即某些外在于思想的“其他场景”(Other Scene)，凭借着它，思想形式已经预先得以清晰说明。符号秩序恰恰就是这样的形式秩序(formal order)，它补充和/或破坏“外在的”实际的现实与“内在的”主体经验之间的对偶关系；因此，佐恩-雷特尔对阿尔都塞的批判还是相当有力的。阿尔都塞把抽象设想为完全发生在知识领域里的一个过程，并因而拒绝作为“认识论混乱”(epistemological confusion)之表述的“真正抽象”这一范畴。阿尔都塞在“实在客体”(real object)与“知识客体”(object of knowledge)之间作了认识论意义上的区分，在这个基本的区分框架内，“真正抽象”是不可思议的。这是因为，他引进了第三个因素，它将颠覆这种区分的领域：先于和外在于思想的思想形式——简而言之：符号秩序。

我们现在可以精确概括佐恩-雷特尔为哲学反思设定的“丑闻性”本性了：他以外在的场所(其形式已经在这场所里“粉墨登场”)，对抗哲学反思的封闭圈。哲学反思因而屈从于一种类似于某人用古老的东方套话——“你即那个”(thou art that)——概述出来的离奇经验：你的正确位置处于交换过程的外在有效性之中；那

里有一座剧院。在剧院里,你的真理在你认识它以前,就已经上场演出了。对抗这一位置是不堪承受的,因为哲学同样是根据它对这个位置的盲目性予以定义的:不消解自己,不失去自己的一致性,它就无法对自己予以注意。

不过,这并不意味着日常"实用"的意识,作为哲学一理论意识——单个人在交换行为中共享的意识——的对立面,也不臣属于互补的盲目性。在交换行为中,每个人都是"实用的唯我主义者",他们误认了交换的社会综合功能:那就是"真正抽象"的层面,"真正抽象"是作为私有财产的社会化形式出现的,而私有财产的社会化是通过市场的媒介形成的:"商品所有者在交换关系中所做的,就是实用唯我主义——与他们对商品的所思、所言毫无关系。"[1]这样的误认是交换行为得以完成的必要条件——如果参与者意识到了"真正抽象"这一维度,"有效"的交换行为就不再是可能的了:

> 因此,谈到交换的抽象性,我们必须小心翼翼,不要把这个术语运用到交换行为者的意识之中。人们总是假定,他们只是注目于他们所看到的商品的效用,其实他们所注目的只是他们的想像。真正抽象的是交换行动,而且只有交换行动才是抽象的……当交换行动发生时,交换行动的抽象性并不为人注意,因为行为者的意识正致力于其商务,注目于事物的表象,而事物的表象是从属于其用途的。可能有人会说,他们行动的抽象性是参与者们认识不到的,因为他们的意识就是那样运作的。如果他们意识到了抽象性的存在,他们的交换

①　本书多次出现"truth"、"Truth",为了保持体例上的统一,一般将其译为"真理",但其内涵比"真理"更具复杂性和多变性,还有"真事"、"真相"、"真情"等意。

行动就会终止，抽象本身也会无从谈起。[12]

这个误认造成了意识的分裂，意识被分裂成"实用的"和"理论的"两种。参与商品交换行为的所有者都是"实用唯我主义者"，他们忽略了他们行为普遍的社会综合维度，把它化约为原子化个体在市场中的偶然相遇。他们行为的"被压抑了的"社会维度，于是以一种与其相反的形式浮出水面，并作为普遍理性(universal Reason)转而去观察其本性(作为自然科学概念框架的"纯粹理性"的范畴网络)。

在商品交换的社会有效性与对商品交换的社会有效性的意识二者之间的关系中，存在着一个致命的悖论，该悖论用佐恩－雷特尔的简明公式说，就是"对现实的这一非知(non-knowledge)正是其本质的一部分。交换过程的社会有效性是这样一种现实，它只有在这样的前提下才是可能的：参与其中的个人并没有意识到它的正确逻辑；就是说，它是这样一种现实，它的本体一致性暗示出参与者的某些非知。如果我们"知道得太多"，洞悉了社会现实的运作机制，这种现实就会自行消解。

这大概就是"意识形态"的基本维度：意识形态不仅仅是"虚假意识"，不仅仅是对现实的幻觉性再现(illusory representation)，相反它就是已经被人设想为"意识形态性的"现实自身。"意识形态性的"是这样一种社会现实，正是它的存在暗示出了参与者对其本质的非知。意识形态是一种社会有效性，是意识形态有效性的再生产，它暗示单个人"对他们的所作所为一无所知"。"意识形态性的"并非是对(社会)存在的"虚假意识"，而是这种存在本身，虽然它为"虚假意识"所支撑。于是我们终于到达了征兆这一维度，因为它的一个可能的定义也将是"其一致性暗示了对主体的非知的一种构成"：主体可以"享受他的征兆"，只要它的逻辑能逃避于他

——它在阐释上的成功之日,恰恰是它的解体之时。

3. 社会征兆

那么,我们如何界定马克思的征兆这一概念? 马克思"发明了征兆"(拉康语),依靠的是检测某些裂缝、非对称和"病理性"失衡,它们予人以资产阶级"权利与义务"具有普遍性的假象。探测这种失衡,目的并不在于指出这些普遍原则的"不完美性",指出它的不充分性将在进一步的发展中被消灭;探测这种失衡,目的在于将之用于创构性时刻。严格地说,"征兆"是一个特定的因素,它颠覆自己的普遍基础,犹如属(species)颠覆其种(genus)。在这个意义上,我们可以说,马克思主义"意识形态批判"的基本程序已经是"征兆性的"了:它存在于对相异于既定意识形态领域的崩溃点(point of breakdown)的探测之中,与此同时,对于终止那个领域和获得其成熟的形式,它也是必不可少的。

这个程序因而暗含了一个排他逻辑:每一个意识形态的普适性(Universal)——例如自由、平等——都是"虚假的",因为它必然包含了一个特殊情形,该情形将打破意识形态的普遍的统一,暴露其虚假性。例如,自由是一个普遍概念,它包含着一系列次属(species),如言论出版自由、意识自由、商业自由、政治自由等等。而且,借助于结构必然性(structural necessity)的分析就会发现,一种特殊的自由(工人在市场上随意出售其劳动力的自由)将颠覆这一普遍概念。这就是说,这种自由恰恰是有效自由的对立物:通过"随意"出卖其劳动力,工人失去了自由——这一自由出卖行为的真正内容是工人遭受资本的奴役。当然,关键在于,恰恰是这个悖论性的自由,即其对立物的形式,终结了"资产阶级自由"的循环。

对于公平、等价的交换这种市场理想,也可以作出同样的说

明。在前资本主义社会中，当商品生产还不具有普遍性时，即，当所谓的"自然生产"还处于主导地位时，生产方式的所有者同时又是生产者（至少原则上可以这么说）：这时的生产是手工生产；所有者亲自生产和在市场上销售其产品。在这个发展阶段，还不存在剥削（至少原则上如此，即我们不考虑对徒弟等人的盘剥）；在市场上的交换是等价的，每个商品都以充分价值销售。但随着以市场为导向的生产流行于既定社会的经济体系之中，与普遍化一道出现的必然还有一种崭新的、悖论性的商品形态，即劳动力、工人。工人不是生产方式的所有者，因而他们被迫在市场上出售其劳动力，而不是出售他们劳动力的产品。

因为有了这种新商品，等价交换成为对自身的否定——出现了剥削的形式和占有剩余价值的形式。这里不能错过的关键之点在于，等价交换对自身的否定是严格地内在于等价交换的，而不是从外部对等价交换的反叛：劳动力被剥削，不是因为它的全部价值没有被支付，至少从原则上说，劳动和资本之间的交换是完全等价的和公平的。关键之处在于，劳动力是一种奇特的商品，劳动力的使用（即劳动本身）创造了剩余价值，正是这个超出劳动力价值之外的剩余价值，被资本家无偿占有了。

这里我们再次拥有了意识形态的普适性，即等价和公平的交换，同时又拥有了特定的悖论性的交换，即以寻求工资为目的的劳动力的交换。它既是等价的交换，又为剥削提供了形式。"量"的发展，商品生产的普遍化，导致了一种新"质"的诞生，即一种新的商品的出现，它代表着对商品等价交换普遍原则的否定。换言之，它导致了征兆的出现。在马克思的视野中，乌托邦社会主义存在于这样的信念中：它相信这样的社会是可能的，在那里交换关系已经普遍化，以市场为导向的生产也居于主导地位，但工人们依然是其生产方式的所有者，因而可以免于被剥削。简言之，"乌托邦"表

达了对没有其征兆的普遍性的可能性的信仰，剔除了作为其内部否定的排他点(point of exception)。

这也是马克思在批判黑格尔和黑格尔的社会观时所使用的逻辑。黑格尔把社会视为合理的整体(rational totality)，但在马克思看来，一旦我们试着把现存社会秩序设想为合理的整体，我们就必须向其注入一个悖论性因素。作为其内在构成因素，该悖论性因素对其发挥着征兆的作用——颠覆这个整体的普遍合理的原则。当然，在马克思那里，现存社会中这个"非合理性"因素就是无产者，即"理性自身的非理性"(马克思语)，在这一点上，体现在现存社会秩序中的理性之神遭遇到了它自身的非理性。

4. 商品拜物教

拉康把征兆的发明归功于马克思，在这方面，拉康是相当独特的。马克思以某种方式设想从封建主义向资本主义的过渡，拉康把征兆的发现定位于这种方式之中："我们必须寻找征兆这一概念的起源，但不能从希波克拉底① 那里寻找，而要从马克思那里寻找。要在他首先确立的资本主义与某者之间的联系中去寻找。某者为何？美好的往昔时光，即我们所谓的封建时代。"[13]要把握从封建主义向资本主义过渡的逻辑，我们必须首先阐明其理论背景，

① 希波克拉底(Hippocrates，B.C.460～B.C.370)，古希腊名医，被誉为医药之父。

即马克思的商品拜物教这一概念。[1]

首先，商品拜物教是"人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式"。[14][2] 某一商品的价值，不仅会有效地成为多种商品的生产者们之间的社会关系网的徽章，而且还假定了另一物品—商品（thing-commodity）的准"自然"财富的形式，即货币：我们说，某一商品的价值就是如此这般的货币数量。结果，商品拜物教的基本特色并不在于以物代人（"人与人之间的关系假定了物与物之间的关系的形式"）；相反，在于这样的误认，它关切结构网络与其构成因素之间关系：真正的结构效果，即各种构成因素之间的关系网络的效果，表现为某一构成因素的直接财富，而且好像这个财富也属于各种因素关系之外的某一因素。

这样的误认可以发生在"人与人之间的关系"中，也可以发生在"物与物之间的关系"中。马克思对简单的价值表现（value-ex-

---

[1] 关于"fetishism"，这里按照我国传统的译法，将其译为"拜物教"，海外多译为"恋物癖"。国内的翻译着眼于政治经济学，国外的翻译注目于精神分析理论。在马克思那里，任何商品都有使用价值与交换价值，有的消费者完全不顾商品的使用价值而一味注重其交换价值，形成了"交换价值的自治"（autonomy of exchange value），即阿多诺（Theodor Adorno）在《否定的辩证法》（*Negative Dialectics*）中所谓的"客观主体"（objective subject）。但精神分析理论理解的"fetishism"与此不同：在弗洛伊德那里，被崇拜的物神（fetish）基本上是男根的替代品；在拉康那里，人的主体性建立于镜像阶段之前，这个阶段任何不健全的发展，都可能使婴儿摆脱自我，而依恋某一物品，因而形成恋物癖。克里斯蒂娃（Kristeva）在《诗语中的革命》（*Revolution in Poetic Language*）第62～67页中，对此有一番精辟的解释，可参见之。

[2] 参见马克思：《资本论》（第一卷上），人民出版社1975年版，第89页。

pression）形式，作了明确的陈述。商品 A 只有求助于商品 B，才能表现自己的价值，因而商品 B 就成了它的等价物：在价值关系中，商品 B 的自然形式（其使用价值，其实证的、经验的属性），可以用作商品 A 的价值形式；换言之，物体 B 成了 A 的价值的镜子。① 为了进一步阐释这一观念，马克思加了这样一个注解：

> 在某种意义上，人很像商品。因为人来到世间，既没有带着镜子，也不像费希特派的哲学家那样，说什么我就是我，所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼得的人把自己当作人，只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的。因此，对彼得说来，这整个保罗以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。[15]②

这个简短的注解在一定程度上预见到了拉康的镜像阶段理论：只有通过被反映在另一个人身上，即只有另一个人为其提供了整体性的意象，自我才能实现自我认同；认同与异化因而是严格地密切相关的。马克思寻找这样的同宗同源关系：只有使商品 A 与商品 B 相关，就像使商品 A 与其自身价值的表象形式（form-of-appearance）相关，商品 B 才是商品 A 的等价物。但是表象——这里存在着拜物教特有的颠覆效果——恰恰是对立物：A 看上去与 B 相关，

① 马克思的原话是："可见，通过价值关系，商品 B 的自然形式成了商品 A 的价值形式，或者说，商品 B 的物体成了反映商品 A 的价值的镜子。"马克思：《资本论》（第一卷上），人民出版社 1975 年版，第 67 页。

② 参见马克思：《资本论》（第一卷上），人民出版社 1975 年版，第 67 页页下注（18）。

对于B而言，情形好像是这样的，成为A的等价物并不会成为A的“反射决定”(reflexive determination)——即，好像B已经本质上成为A的等价物。“成为等价性的”这一特征看来也属于它与A的关系之外的某物，至少在构成其使用价值的其他“自然”有效属性的层面上如此。为了进一步阐释这一观念，马克思又加了一个有趣的注解：

> 这样的一般的关系表述，被黑格尔称为反思范畴，它构成了一个奇特的种类。例如，一个人之所以是国王，是因为其他人处于臣属于他的关系之中。反过来，其他人把自己想像为臣民，是因为他是国王。[16]①

“当国王”是“国王”与其“臣民”之间的社会关系网络的结果；但是——这里有一个拜物教性的误认——要想成为这种社会结合物的参与者，上述关系必然以颠倒的形式显现出来：他们之所以认为他们是臣民，要给予国王以皇家待遇，是因为国王天生就是国王，处于他和他的臣民之间的关系之外。在此，人们怎能不会想起那个著名的拉康断言：一个疯子相信自己就是国王，一个国王也相信自己就是国王，疯子与国王相较，疯子并不比国王更疯，虽然国王总是把自己等同于“真命”天子。

因此我们这里所拥有的是两种拜物教模式的类似物，问题的核心在于确立这两个类似物之间的精确关系。这就是说，这个关

---

① 中文译本的翻译与此略有差异：“这种反思的规定是十分奇特的。例如，这个人所以是国王，只因为其他人作为臣民同他发生关系。反过来，他们所以认为自己是臣民，是因为他是国王。”马克思：《资本论》(第一卷上)，人民出版社1975年版，第71页页下注(21)。

系绝非简单的同宗同源关系:我们不能说,在以市场为导向的生产占支配地位的社会里,或者干脆说,在资本主义社会里,"人很像商品"。更确切些说,与此完全相反的陈述才是真实的:商品拜物教出现在资本主义社会中,但在资本主义社会里,人与人之间的关系还绝没有"拜物教化"(fetishized);我们这里所拥有的是"自由"人与"自由"人之间的关系,他们追逐恰如其分的自我利益。这种相互关系的主流、决定性形式并非统治和奴役,而是自由人之间的契约,在法律的心目中,这些自由人是完全平等的。其模型是市场交换:这里,两个主体不期而遇,他们之间的关系已经摆脱了臣民对主人(Master)的崇拜色彩,也放弃了主人对臣民的保护和关心功能;他们是作为两个人不期而遇,他们的行为完全取决于他们的自我利益;每个人都是地地道道的功利主义者;在他眼里,任何其他人都不再拥有神秘的光环;他在同伴身上所能看到的是另一个追逐自我利益的主体,他只对占有某物——商品——感兴趣,因为只有商品才能满足他的需求。

因而这两种拜物教形式是互不兼容的:在商品拜物教占统治地位的社会中,"人与人之间的关系"完全是非拜物教化的;而在拜物教寄身于"人与人之间的关系"的社会中,即在前资本主义社会中,商品拜物教还没有取得进展,因为在那里,占统治地位的是"自然生产"而非以市场为导向的生产。对寄身于人与人之间的关系中的拜物教,我们必须提供一个正确的名称:正如马克思所指出的那样,我们这里所拥有的,只是"统治和奴役的关系"——按更确切的说法,即黑格尔意义上的 Lordship(统治)和 Bondage(奴役)的关系;[17]而且表面上看,主人在资本主义社会中的退却,仅仅是一次位移:随着"人与人之间的关系"的非拜物教化的退却,"物与物之间的关系"中的拜物教——商品拜物教开始登场,后者是对前者的补偿。拜物教的位置已经从主体间的关系转移到了"物与物之间"

的关系上：至关重要的社会关系，即生产关系，不再直接以统治和奴役（如主人与其奴隶等）的人际关系的形式表现出来；他们进行了自我伪装，用马克思的精确概括说，就是“伪装于物与物之间、劳动产品与劳动产品之间的社会关系的外形之下”①。

马克思以某种方式设想从封建主义向资本主义的过渡，有人要从这个方式中寻求征兆的发现，原因就在这里。随着资产阶级社会的确立，统治和奴役的关系**被压抑**了：我们开始正式地明显关心起自由的主体，他们之间的人际关系已经摆脱一切拜物教形式；被压抑的真理——统治和奴役的持续，以征兆的形式浮出水面，这个征兆会颠覆平等、自由等意识形态表象（ideological appearance）。这一征兆，即关于社会关系之真理的“浮现点”（point of emergence），恰恰就是“物与物之间的关系”。这与封建社会形成鲜明对比，在封建社会中：

> 不论我们怎么想像这个社会中不同阶级的人们扮演了什么角色，个人与个人在其劳动表演中形成的社会关系，无论如何都是作为他们共有的私人关系出现的，因而也不能伪装于物与物之间、劳动产品与劳动产品之间的社会关系的外形之下。[18]②

---

① 这句话在《资本论》中的译文是：“披上物之间即劳动产品之间的社会关系的外衣”。马克思：《资本论》（第一卷上），人民出版社 1975 年版，第 94 页。

② 中文译本的翻译与此略有差异：“不论我们怎样判断中世纪人们在相互关系中所扮演的角色，人们在劳动中的社会关系始终表现为他们本身之间的个人的关系，而没有披上物之间即劳动产品之间的社会关系的外衣。”马克思：《资本论》（第一卷上），人民出版社 1975 年版，第 94 页。

"并非他们那些表现出来的私人关系,而是个人间的社会关系,被伪装在了物与物之间的社会关系的外形之下"——这就是歇斯底里征兆(hysterical symptom)的精确定义,即资本主义特有的"皈依的歇斯底里"(hysteria of conversion)的精确定义。

5. 极权主义笑声

与马克思处于同一时代的马克思的批评者们大多放弃了商品拜物教的辩证法,以为它已经过时。与他们相比,马克思具有更大的颠覆性。商品拜物教的辩证法还能帮助我们把握所谓的"极权主义"这一现象。让我们以翁贝托·埃科[①] 的《玫瑰的名字》(*Name of the Rose*)为出发点,这倒不是因为别的,而是因为它有些不对头。这种批评不仅适用于其意识形态、仿照意大利式细面条的(*spaghetti*)西方人这一说法,我们可以称之为意大利式细面条结构主义:结构主义和后结构主义的一种简化大众版(根本不存在最终现实,我们生活在一个记号世界里,一个记号总是指向其他的记号)。这本书让我们感到烦心的是它的潜在命题:极权主义的源泉是对官方词语的教条主义依恋:缺乏笑声,缺乏讽刺的超然。对于善的过度许诺会转变为最大的恶;任何一种狂热的教条主义,特别是在至善(supreme Good)名义下表现出来的狂热的教条主义,都是真正的恶。

这个命题已经成为宗教信仰的启蒙版的一部分:如果我们过于迷恋于善,并相应地陶醉于对恶的憎恨,我们对善的迷恋可能转

---

① 翁贝托·埃科(Umberto Eco,1932~),意大利当代哲学家、历史学家、小说家、文学批评家及美学家。

成为恶的力量。真正的恶是假装出来天真无邪的凝视(innocent gaze),在这个世界上,除了恶它什么也感受不到,正如亨利·詹姆斯(Henry James)在《螺丝在拧紧》(*The Turn of the Screw*)中所表现的那样。在那里,真正的恶当然是故事讲述者(年轻的家庭女教师)本人的凝视。

首先,认为对于(狂热地投身于)善的迷恋会转变成恶,这种观念掩饰了相反的经验,因而就更加令人忧虑和不安:对于恶的着迷和狂热迷恋,这本身是如何获得了一种伦理立场的身份的,特别是在这种立场不受我们的利己主义利益所左右的时候?想一想莫扎特的《唐璜》(*Don Giovanni*)结尾时的情景,唐璜那时面临着如下的选择:如果为自己的罪恶进行忏悔,他就能够获得拯救;如果一意孤行,他将永远遭受谴责。从快乐原则的视角看,正确的做法是与自己的过去进行决裂,但他没有这样做,而是固执地坚持自己的罪恶,尽管他知道这样做将永远遭受谴责。荒谬的是,因为最终选择了恶,他获得伦理英雄的身份,即他成了接受"超越快乐原则"的基本原则指导的人,而不再一味搜寻快乐和物质利益。

不过,《玫瑰的名字》真正令某些人心烦意乱的地方,是它对笑声、讽刺的距离(ironic distance)具有的解放性的反极权主义力量的信仰。我们的命题与埃科这部小说的潜在前提几乎是完全相反的:在当代社会(无论是民主社会还是极权社会)中,可以说,愤世嫉俗的距离、笑声、讽刺是这个游戏的一部分。我们不必严肃地、在字面意义上面对占统治地位的意识形态。或许极权主义的最大危险就是从字面上面对意识形态——即使在埃科的小说中,可怜的老豪尔赫(Jorge)这个永远不笑的教条主义信念的化身,也是一个相当悲剧性的人物:一具过时的活僵尸,一堆历史的残余物,一个肯定无法代表现存社会政治权力的人。

我们应该从中得出怎样的结论?我们是否应该说我们生活在

一个后意识形态社会之中　或许最好我们先试着说明我们所谓的意识形态的含义,然后再回答这些问题。

6. 作为意识形态一种形式的犬儒主义

意识形态最为基本的定义,或许是出自马克思《资本论》的那个著名短语:"他们虽然对之一无所知,却在勤勉为之。"这一意识形态概念暗示了一种基本的、创构性的天真无邪(naïveté):它是对自己的预先假定(presupposition)和有效条件的误认,是在所谓的社会现实与我们被扭曲了的表象之间出现的距离、分歧,是有关它自身的虚假意识。这样的"朴素意识"之所以能够屈从于批判—意识形态程序(critical-ideological procedure),原因就在这里。这一程序要实现的目标,就是引导朴素的意识形态的意识走到这一地步,在那里,它可以认识自身的有效条件、正在被扭曲的社会现实,并通过这一行为进行自我消解。在意识形态批评家确立的更为复杂的版本中,比如在法兰克福学派确立的版本中,意识形态不仅仅是审视(seeing)事实(即社会现实)的问题,而是"就是"(really are)的问题,并非只要抛弃被扭曲的意识形态景象就可以宣布大功告成;关键在于理解这一点,为什么不借助于所谓的意识形态的神秘化,现实就无法进行自我复制。面具并不仅仅掩藏事物的真实状态;意识形态的扭曲已经融为它的本质。

于是我们发现了一种存在悖论,这种存在一旦被误认或被忽视,就可以进行自我复制:在我们"按它真实的样子"审视它时,这种存在就会化为乌有(nothing),或者更确切些说,这种存在就会转化为另外一种现实。我们之所以要避免使用揭面具、撕面纱这些意在掩藏赤裸裸的现实的隐喻,原因也在这里。在此我们也可以明白,为什么拉康在其名为《精神分析的伦理》(*The Ethic of Psychoanalysis*)的

研讨班上,远离了如下的解放性姿势——大声疾呼道:"皇帝陛下一丝不挂。"正如拉康所言,这里的问题在于,皇帝在其衣服下面的确是赤裸裸的。因此,如果精神分析也做出揭面具的姿势的话,那它也只是接近阿方斯·阿莱(Alphonse Allais)那个著名的笑话:某人指着一个妇女大声惊呼道:"快看她,多么丢人现眼,在她的衣服下面,她竟然一丝不挂。"[19]

不过,所有这一切都已经广为人知:经典的意识形态概念(意识形态即"虚假意识),对社会现实的误认,都已经成为这种现实本身的一部分。我们的问题是:意识形态这一概念(意识形态即朴素意识),是否还依然适用于今日之世界?它在今天还能发挥作用吗?在《犬儒理性批判》(*Critique of Cynical Reason*)[1] 这部以德语写成的伟大畅销书中[20],彼得·斯洛特迪基克(Peter Sloterdijk)提出了这样一个命题:意识形态发挥作用的主要方式是犬儒性的。此举彻底放弃了不再可能(或更确切些说,徒劳无功)的经典的批判—意识形态程序(critical-ideological procedure)。虽然犬儒性主体对于意识形态面具与社会现实之间的距离心知肚明,但他依然坚守着面具。那个公式,正如斯洛特迪基克所言,只能是这样的:"他们对自己的所作所为一清二楚,但他们依旧坦然为之。"犬儒理性不再是朴素的了,却成为已被启蒙的虚假意识的一个悖论:人们很清楚那个虚假性,知道意识形态普适性下面掩藏着特定的利益,但他拒不与之断绝关系。

我们必须把犬儒立场与斯洛特迪基克所谓的大犬儒主义(*Kynicism*)严格区分开来。大犬儒主义代表着以讽刺和挖苦的方式对官方文化的通俗化、鄙俗化拒绝:经典的犬儒程序,就是以日常的平凡朴实,对抗占统治地位的意识形态——它拥有神圣、低沉

---

① "犬儒理性"又译"冷讽理性"。

的音调，并将其提高到荒诞不经的高度，以此揭露掩藏在高贵意识形态用语下面的由权力派生出来的自我利益、好勇斗狠和野蛮残忍。因而这个程序是实用性的而非论辩性的：它以其对阐明的情形，对抗官方的命题，并藉此颠覆它；它永远从个人利益出发阐明一切(例如，当一个政客滔滔不绝地大谈特谈爱国、牺牲的义务时，犬儒主义会揭露他正在从别人的牺牲中捞取个人好处)。

犬儒主义(cynicism)是占统治地位的文化对这种大犬儒性(Kynical)颠覆的响应：它承认也重视掩藏在意识形态普遍性下面的特定利益，承认也重视意识形态面具与现实之间的距离，但它总能找到保留那个面具的理由。这种犬儒主义并非对非道德的直接定位，它更像是服务于非道德的道德本身——犬儒智慧的模型就是要把正直、诚实想像为不诚实的至高形式，把道德想像为放荡不羁的至高形式，把真理想像为最有效的谎言形式。因此这种犬儒主义是对官方意识形态的一种不正常的“否定之否定”：面对着违法的致富、抢劫，犬儒性反应存在于这样的言词之中——合法的致富更加行之有效，也受法律的保护。正如布莱希特(Bertolt Brecht)在《三分钱歌剧》(*Threepenny Opera*)[①] 中所指出的那样：“抢劫一个银行与建设一个银行，两者相比，情形如何?”

显而易见，面对这样的犬儒理性，传统的意识形态批判已经无能为力。我们也不再能使意识形态文本屈从于“征兆性阅读”，以其空白点(blank spots)，以其必须压抑的事物与之对抗，以便进行自我组织，保持其一致性——犬儒理性已经预先考虑到了这个距离。这是不是说，留给我们、有待确定的惟一问题就是：借助于犬儒理性的统治，我们在所谓的后意识形态世界里发现了自己？甚至阿多诺也得出了这样的结论，他的前提是：严格说来，意识形态

① 《三分钱歌剧》又译《三便士歌剧》、《三角钱歌剧》。

只是这样一个系统——它自称能够获得真理，即它不仅仅是一个谎言，而是一个被体验为真理的谎言，一个假装被严肃对待的谎言。极权主义意识形态不再具有这种借口——不再是为人操纵的工具，不再是纯粹外在的和手段性的；保证其规则畅通无阻的不是它的真理价值（truth-value），而是简单的超意识形态的（extra-ideological）暴力和对好处的承诺。

到了这一步，征兆与幻象之间的区分就必须引入，以便表明下列事实，以为我们生活在一个后意识形态社会，这样的观念有点超前：犬儒理性以其讽刺的超然，为我们留下了意识形态幻象那尚未触及的基本层面，正是在这个层面上，意识形态结构着社会现实自身。

7. 意识形态幻象

如果我们要把握幻象这一维度，就必须回到马克思的那个公式上来："他们虽然对之一无所知，却在勤勉为之。"并提出一个很简单的问题：意识形态幻觉的位置究竟何在？在"知"（knowing）中，在"为"（doing）中，还是在现实自身之内？初看起来，答案似乎是显而易见的：意识形态幻觉存在于"知"中。这里存在不一致，即在人们有效的所作所为与他们觉得他们在有所作为之间，存在着不一致。意识形态就存身于下列事实之中：人们"并不知道他们实际上做了些什么"，他们对于他们所从属的社会现实的表象是虚假的，这表象当然是由同一现实制造出来的扭曲。让我们再一次拿起那经典的马克思关于所谓的商品拜物教的范例：货币实际上只是社会关系网络的化身、浓缩、物化——它被用作所有商品的普遍等价物，这个事实的成立是以它在社会关系的肌质中所处的位置为前提条件的。但相对于个人而言，货币的功能——成为财富的

化身——表现为人称"货币"的事物的直接、自然的财富。好像货币已经在其本质上、在其直接的物质现实中,就是财富的化身。在这里,我们又触及到了经典马克思主义对"物化"(reification)动机问题的探讨:我们必须在事物的后面,在物与物的关系中,探测社会关系,即人类主体之间的关系。

但是,对马克思的公式作这样的解读,就遗漏了幻觉、错误和扭曲,而这些已经运作于社会现实之中,运作于个人正在做什么而不仅是他们觉得或知道他们正在做什么的层面上。当个人使用货币时,他很清楚,货币没有任何魔力可言——货币,就其物质性而言,仅仅是社会关系的一种表述。日常、自发的意识形态把货币化约为一个简单记号,它赋予占有它的个人一项权利,去享有社会产品的一部分。因而,在日常生活的层面上,个人很清楚,物与物之间的关系之下,存在着人与人之间的关系。问题是,在人们的社会行为中,在他们正在做的某事中,他们的行为就好像货币以其物质现实性,同样也是财富的直接体现。他们在实践上而非理论上,是拜物教教徒。他们所"不知道的",所误认的,是下列事实:在其社会现实性上,在其社会活动——商品交换的行为中,他们为拜物教的幻觉所支配。

为了搞清这一点,让我们再次考察经典马克思主义在对普适性与特殊性之间的关系进行思辨性倒置时的动机问题。普适性只是那些真正存在着的特殊对象的财富,但当我们成为商品拜物教的牺牲品时,就好像商品的具体内容(其使用价值)就是其抽象普遍性(其交换价值)的表现——抽象的普适性、价值仿佛成了真正的实体,而接连不断地化身于一系列具体对象中的。这是马克思的基本命题:正是那行之有效的商品世界,其举止俨然黑格尔的主体—实体,俨然那经历了一系列物化的普适性。马克思谈到过"商品的形而上学"和"日常生活的宗教"。哲学思辨上的唯实论也根

植于商品世界的社会现实之中。正是这个世界,其举止过于理想化了,这正如马克思在第一版《资本论》中的第一章所陈述的那样:

> 通过这种倒置,那些可感知的具体的事物,也只能算作那些抽象的普遍事物的现象形式,这与事物的真实状态是背道而驰的。依据事物的真实状态,抽象和普遍只能算作具体之财产。这样的倒置是价值表述的基本特征,与此同时,正是这种倒置使得对这种表述的理解变得如此困难。如果我说:罗马法和德意志法都是法,这人人都能理解。但是如果我说:法(THE Law)这个抽象物,在罗马法和德意志法中,即在这两个具体法中,实现了自身,那么它们之间的相互关系反而变得神秘起来了。[21]

这里要再次追问的问题是:幻觉究竟何在?我们千万不要忘记:资本家个人在其日常意识形态中,绝对不是沉思冥想的黑格尔派:他不会把具体内容设想为产生于普遍理念的自主运动之中。与此相反,他是一个地地道道的盎格鲁—萨克逊唯名主义者,觉得普遍是具体之财产,是真正存在着的事物之财产。价值本身并不存在,在种种其他财产之中,只有个别事物才有价值可言。问题的关键在于,在其实践中,在其真实行为中,好像具体事物(商品)只是普遍价值的众多化身。让我们改述一下马克思的话:他心里很清楚,罗马法与德意志法只是两种不同的法,但在其实践中,好像法律这个抽象的实体在罗马法和德意志法中实现了自身。

因此到目前为止,我们已经迈出了决定性的一步;我们已经确立了一种新的方式,去解读马克思的公式:"他们对此一无所知,但他们还是勤勉为之。"幻觉并不出现在知的那个方面,它已经出现在现实之中,出现在人们正在做的事物和人们的行为之中。他们

所不知道的是,他们的社会现实本身,他们的行为是由幻觉和商品拜物教式的倒置所引导的。他们所忽略和误认的,并非现实,而是幻觉在构建他们的现实,他们真实的社会行为。他们明明很清楚事物的真实面目是怎样的,但他们依然我行我素,仿佛他们对此一无所知。因此,幻觉是双重性的:它寄身于对幻觉的视而不见之中,这样的幻觉正在构建我们与现实之间的真实、有效的关系。而这一被忽略了的无意识幻觉,可能正是被人称为意识形态幻象的事物。

如果我们的意识形态概念依然是古典的意识形态概念(在这样的概念中,意识形态被定位于"知"),那么今日之社会则必定显现为后意识形态社会:占统治地位的意识形态是犬儒主义(cynicism)的意识形态;人们不再信奉任何意识形态真实;他们不再严肃地对待任何意识形态命题。不过,就其基本层面而言,意识形态不是掩饰事物的真实状态的幻觉,而是构建我们的社会现实的(无意识)幻象。而且在这个层面上,我们现在的社会当然远非后意识形态社会。使得我们对意识形态幻象的结构力量视而不见的方式多种多样,犬儒派的洁身自好只是其中的一种:即使我们并不严肃地对待事物,即便我们保持反讽式的洁身自好,我们依然我行我素。

正是从这一立场出发,我们可以说明斯洛特迪基克提出的犬儒理性公式:"他们很清楚自己的所作所为,但他们依然我行我素。"如果幻觉处于知的那一边,那么犬儒的境况会真的是后意识形态境况,是没有幻觉的境况:"他们清楚自己的所作所为,但依然我行我素。"但是幻觉置位于做(doing it)的现实之中,那么这个公式则可以以另一种方式加以解读:"他们知道,在他们的行为中,他们在追寻着幻觉,但他们依然我行我素。"例如,他们知道其有关自由的观念正在掩饰一种特定的剥削形式,但他们依然继续追寻这

一自由观念

8. 信仰的客观性

从这一立场出发，我们说，重读马克思对所谓商品拜物教所做的基本阐述，是值得的：人类劳动的产品可以获得商品的形式，人与人之间的重要关系表现为物与物、商品与商品之间的关系（而非人与人之间的直接关系）；在这样的社会中，我们便具有了物与物之间的社会关系。在60年代与70年代，对这整个问题的质询是通过阿尔都塞的反人道主义提出来的。阿尔都塞的主要观点是，马克思的商品拜物教理论是建立在人（人类主体）与物之间的对立的基础上的，而这人与物之间的对立是相互的、意识形态性的，在认识论上是有懈可击的。但是拉康的解读却可以为这一阐述赋予新的、出人意料的扭曲：马克思的见解的颠覆力量恰恰来自他运用的人与物相互对立的方式。

正如我们所看到的那样，在封建时代，人与人之间的关系通过意识形态信仰和迷信的网络被神秘化了，人与人之间的关系也是通过意识形态信仰和迷信的网络予以调整的。他们之间的关系是主仆之间的关系，主人凭此发挥其克里斯玛（Charismatic）魔力，等等。尽管在资本主义时代主体被解放了，主体设想自己已经摆脱了中世纪的宗教迷信，但当他们彼此做生意时，他们的言行却和理性功利派人士一样，只受自我利益的引导。不过，马克思所做的分析的要点在于：物（商品）只信奉它们所处的位置而非其主体：好像它们的信仰、迷信和玄学神秘化，已经为理性的、功利的人格所战胜，并体现在“物与物的社会关系”之中。他们不再相信，但是物为了自己还在相信。

这看上去也是拉康的基本命题，它与下列通常命题是南辕北

辙的：信仰是内在的，知识是外在的。之所以说知识是外在的，那是因为它可以通过外部程序予以证实。不，信仰才是真正外在的，它体现在人的实践、有效过程之中。它就类似于西藏人的转经轮（prayer wheels）：你把祈祷词写在纸上，把纸卷起来装进经轮，然后令其自转，根本不用想什么（或者，如果你依据黑格尔的"理性的诡计"[cunning of reason]行事，干脆把它捆在风车上，那样它就会为风力所驱动）。[①] 经轮正以这种方式为我祈祷，而不是由我来亲自祈祷；或者更精确地说，我本人正在通过经轮这个媒介祈祷。它的美妙之处在于，就我的心理内在性（psychological interiority）而言，我可以随心所欲，我可以妥协于最肮脏、最淫秽的幻象，这一切都无关紧要，因为——用一个地地道道的老斯大林式的表述来说——无论我在胡思乱想些什么，客观上我是在祈祷。

拉康认为精神分析不属于心理学的范畴，我们要把握拉康这一基本命题，秘密也在这里：最隐秘的信仰，甚至诸如怜悯、哀泣、悲痛、高兴之类的最隐秘的情感，都可以转移、转送他人，而不损失其真诚性。在其题为《精神分析的伦理》的研讨班报告中，拉康曾谈及古典悲剧中的合唱队的作用问题：我们这些观众，带着烦恼来到剧院，满怀着在日常生活中遇到的各种问题，不借助于戏剧中的问题便无法调整，无法感受必要的恐惧和怜悯——但这一切都不成问题，有合唱队在呢，是他们而不是我们去感受悲哀和怜悯——或者更精确地说，我们通过合唱队这一媒介去感受那必需的情感："于是你就减轻了一切焦虑，甚至即使你对一切都麻木不仁，合唱队将代你完成一切。"[22]

---

① 藏传佛教认为，转动一次经轮等于将经轮中所藏的经文诵读一遍，待到中轴磨坏，即为功德圆满。对于藏民来说，选择一个转经轮就如同选择了一位终生伴侣，成为漫长岁月中的情之所系，魂之所依。

即使我们这些观众只是在昏昏欲睡地观赏那场演出，客观上——再次使用老斯大林式的表述——我们在为剧中主人公履行怜悯的义务。在所谓的原始社会中，我们在"哭灵人"(weepers)的形式中发现了同样的现象，有些妇女被雇来代替我们哭泣：于是我们通过其他人这一媒介，完成了我们哀悼死者的义务；与此同时，我们可以花时间去做更为有利可图的事情——例如，为死者遗产的分割而大打出手。

我们最隐秘情感的外在化和转移，绝不仅是所谓原始发展阶段的特殊现象。为了避免产生这样的印象，让我们提醒自己在通俗电视剧表演中相当常见的一种现象："录音笑声"(canned laughter)。在某些假定有趣和诙谐的场面过后，你会听到笑声和掌声，这是录在音轨上的——在这里，我们拥有了古典悲剧中合唱队的精确对应物；正是从这里，我们必须寻找"活生生的古代"。这就是问，为什么会有这样的笑声？第一个可能的答案是，它以此提醒我们何时当笑何时当止。这个答案是相当有趣的，因为它暗示出一个悖论：笑声事关义务而与某些自发性情感毫无关联。但这个答案是不够充分的，因为通常我们并不笑。惟一正确的答案只能是这样的：隐身于电视机中的大他者，正在解除我们笑的义务，正在替我们笑。这样，在经历了为愚蠢工作折磨的艰难一日之后，即使我们整夜什么都不干，只是一味昏昏欲睡地盯着电视屏幕，我们也可以说，客观上，我们通过其他人这一媒介，度过了一段美妙的好时光。

如果我们不考虑信仰的客观状态，我们就可能像那个著名笑话中的白痴一样。他觉得自己是个玉米粒，在精神病院经过一段时间的治疗，他最终病愈了。他现在知道自己不再是一个玉米粒而是一个人，于是大夫让他出院了。但不久他又回来了，说："我遇到一只老母鸡，我害怕它会吃了我。"大夫努力使其平静下来，对他

说:"你究竟怕什么呢?现在你知道你不是一个玉米粒而是一个人。"白痴回答说:"这个我当然知道,但那只老母鸡也知道我不再是一个玉米粒了吗?"

9."律令就是律令"

从这个社会领域我们可以得到的教训,首先是,信仰远非"隐秘的"、纯粹的精神状态,它总是物化(materialized)在我们有效的社会行为之中。信仰支撑着幻象,而幻象调节着社会现实。让我们以卡夫卡为例:人们通常说,在其小说的"非理性"宇宙中,卡夫卡对现代官僚体制和现代官僚体制下的个人命运,做了"夸大其辞的"、"幻象式的"、"主体上被扭曲了的"表述。在这样说的时候,我们忽略了一个至关重要的事实:正是这样的"夸大其辞"才清晰地呈现出这样的幻象来,它调节"有效的"、"真实的"官僚体制的力比多运作。

所谓"卡夫卡宇宙"并非"社会现实的幻象——意象"(fantasy-image of social reality),与此恰恰相反,它是运转于社会现实中间的幻象的舞台调度(*mise en scéne*):我们都很清楚,官僚体制并非是全能的;但在官僚机器面前,我们的"有效"行为,已经受制于对其全能性的信仰。通常的"意识形态批判"总是试图从有效的社会关系的联合中,推导出某一社会的意识形态形式。与此截然不同,精神分析的方法首先着眼于在社会现实中发挥作用的意识形态幻象。

迫不得已,我们所谓的"社会现实"成了一个伦理学建构物;它为某一个"好像"所支撑(就我们而言,好像我们信奉官僚体制的全能,好像总统体现人民的意志,好像党表达了工人阶级的客观利益……)。一旦丧失了信仰(让我们再次提醒自己,信仰肯定不能在"心理学"的层面上予以设想,它体现、物化于社会领域的有效运

转之中),社会领域的肌质即告解体。这一点已为帕斯卡尔(Pascal)所清晰阐明,它也是阿尔都塞在确立"意识形态国家机器"(Ideological State Apparatuses)这一概念时的一个主要指涉点。在帕斯卡尔看来,我们理性推理的内在性,取决于外在、荒谬的"机器"——能指的自动化,符号网络的自动化。正是在这样的符号网络中,主体被捕获了:

> 我们不能对自己出现一丁点儿的差错:我们和心灵一样都是自动机……证据只能说服心灵;习惯提供最强的证据和最为人信仰的事物。它倾向于自动机,和它一起下意识地通向心灵。[23]①

在这里,帕斯卡尔为无意识提供了拉康式的定义:"自动机(即僵死的、无意义的字符),和它一起下意识地通向心灵"。从这个建构性的无意义的法律条文中,会得出这样的结论:我们必须服从它,这倒不是因为它是正义、善良甚至慈祥的,而仅仅因为它是法律——这个重言句(tautology)可以清晰展示法律权威的邪恶循环,也可以表现下列事实:法律权威的最终根基在于它的阐明过程:

> 习俗就是全部的公平,这仅仅因为它能为人接受。那就是其权威的神秘根基。任何人,只要想将其带回第一原理

① 可能是版本不同所致,中译本与此有所不同:"因为我们一定不可误解自己:我们乃是自动机,正如我们是精神一样;……证明只能使精神信服。习俗形成了我们最强而有力的、最令人相信的证明;它约束那个能使精神就范而不进行思索的自动机。"帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆1985年版,第138页。

(first principle),就会毁灭它。[24][1]

因而,惟一真实的"服从"只是"外在的"服从:脱离了信服的服从不是真正的服从,因为它已经通过我们的主体性被调停了。这就是说,我们并没有真正服从权威,而只是追随我们的判断力,它告诉我们权威是值得服从的,因为它是善良、明智和仁慈的……即使多于我们与"外在"社会权威的关系所要求的。这样的倒置也仅仅适用于我们对内在信仰权威的服从:克尔凯郭尔(Kierkegaard)曾经写道,如果因为我们觉得基督聪明、善良而信仰它的话,那是可怕的亵渎。与此截然相反,只有信仰行为本身才能使我们洞察到基督的美德与智慧。我们肯定必须寻求合理的理由,以证明我们的信仰,证明我们对宗教命令的服从的合理性。但至关重要的宗教经验是这样的,那些理由只向那些已经信仰该宗教的人显示出来——我们发现了证明我们信仰的原因,那是因为我们已经信仰;我们信仰,并不是因为我们发现了足够好的信仰理由。

因此,对于法律的"外在"服从并非是对外在压力的屈从,也不是对所谓的非意识形态的"残忍力量"的屈从,而是对律令(Command)的服从,只要这律令是"不可思议的",是难于理解的,只要它还保留着"创伤性的"、"非理性的"品格。法律创伤性、非整合性的品格远没有隐藏其全部的权威,恰恰相反,前者是后者的积极条件。这是超我这一精神分析概念的基本特色之所在:它是一个被体验为创伤性、无意义的禁令,无法通过整合进入主体的符号宇宙

---

[1] 可能是版本不同所致,中译本与此有所不同:"习俗仅仅由于其为人所接受的缘故,便形成了全部的公道;这就是它那权威的奥秘的基础了。谁要是把它拉回到原则上来,也就是消灭了它。"帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆1985年版,第156~157页。

之中。但为了使法律"正常地"发挥功用，这一创伤性事实("习俗就是全部的公平，这仅仅因为它能为人接受"——法律对其阐明过程的依赖，或者使用拉克劳和穆非确立的概念说，它激进的偶然性特性)，必须通过对法律"意义"及其正义、真理(或者以某种更为现代的方式说，功能性)的根基进行意识形态的、想像性的体验，被压抑进无意识之中：

> 因此，对于我们而言，服从法律和习俗是一件好事，因为它们是法律……但是人们没有服从这一学说的义务。因为相信真理存在于法律和习俗之中并可以在法律和习俗中找到，他们信奉法律和习俗，并以其古代形式作为其真理的证据(而不是脱离了真理的权威的证据)。[25]①

我们在卡夫卡的《审判》中，在其结尾处K与牧师的谈话中，发现了与此完全相同的公式，这是极有意味的事情：

> "我不同意那一观点，"K摇着头说，"因为如果有人接受它，他就必须对守门人所说的一切都信以为真，并接受它。但是你自己已经充分证明，做到这一点是多么的不可能。""不，"牧师说，"没有必要把任何事物都当成真实可信的事物加以接

① 可能是版本不同所致，中译本与此有所不同："因而，人们服从法律与习俗就是好事，因为它们是规律；……可是人民并不接受这种学说；并且既然他们相信真理是可以找到的，而且真理就在法律和习俗之中；所以他们便相信法律和习俗，并把它们的古老性当作是它们的真理——而不仅仅是它们那并不具有真理的权威——的一种证明。"帕斯卡尔：《思想录》，何兆武译，商务印书馆1985年版，第169页。

受,人们只需要把它当成必需的事物予以接受。”“一个可悲的结论,”K说,“这会使撒谎变成普遍的原则。”[26]

被“压抑”了的不是法律的朦胧起源,而恰恰是下列事实:法律并没有被当作真实可靠的事物为人接受,而只是被当成必需的事物被接受——其权威性与真理无关。驱使人们相信可以在法律中发现真理的那个必需的结构性幻觉,精确地描述了移情(*transference*)的机制:移情就是对于真理的假定,就是对隐藏在愚蠢、创伤性、不一致的法律事实后面的意义(Meaning)的假定。换言之,“移情”是对邪恶的信仰循环的命名:为什么我们应该信仰,其理由只对那些已经信仰的人们有说服力。在这方面,帕斯卡尔极端重要的文本是著名的第233个片断,它论述的是赌博的必要性问题。首先,为什么“为上帝是否存在而打赌”从理性上讲是明智的?它用了很大的篇幅详细论证、回答这一问题,但这个论点随后被帕斯卡尔想像出来的对话伙伴所否定:

> ……我手被绑嘴被封,我被迫打赌我身不由己。我被人飞快地控制,事已至此我什么都不相信。你究竟想让我干什么?——“这倒是真的。但至少应该记住,如果你不能相信什么,那是因为你有热情。我这样说是因为理性驱使你相信而你做不到这一点。不要把精力集中于通过增加上帝存在的证据而说服自己,而要把精力集中于通过减少你的热情而说服自己。你想找到信仰,但不知道路在何方。你想摆脱无信仰这一痼疾,你寻找疗救的药方:跟着那些人学吧,他们一度像你一样束手无策,但现在却倾其所有孤注一掷。这些人知道你在寻找的道路,他们也治愈了你一直想根治的那些烦恼:沿着他们开辟的道路前行吧。看他们的言谈举止,就好像他们

什么都不相信似的,取圣水,让人讲话,等等 这倒使你相当自然地产生信仰,也会使你更加温顺起来

"选择这条道路会对你产生怎样的危害呢?你将会守信、诚实、谦逊、感恩、忠于职守,是一个诚挚、真实的朋友……这是真的,你不会再沉迷于有害的娱乐、荣誉和生存环境,但你会没有其他选择吗?

"我告诉你,你即使在此生此世也终会有所收获,在这条路上你每走一步,你都会看到,你的收获是如此的确凿无疑,而你冒的风险却可以忽略不计 最终你会认识到,你赌赢了

无数确凿无疑的事物，却没有为此付出一分半厘。”[27]①

帕斯卡尔最终的结论是：抛开理性的争辩，屈从于意识形态的

① 可能是版本不同所致，中译本与此有所不同：

“是的；但我的手被束缚着，我的口缄默着；我被迫不得不赌，我并不是自由的；我没有得到释放，而我天生来又是属于那种不能信仰的人。然则，你要我怎么办呢？”

确实如此。但是你至少可以领会你对信仰的无力，——既然理智把你带到了这里，而你又不能做到信仰。因而，你应该努力不要用增加对上帝的证明的办法而要用减少你自己的感情的办法，来使自己信服。你愿意走向信仰，而你不认得路径；你愿意医治自己的不信仰，你在请求救治：那你就应该学习那些像你一样被束缚着、但现在却赌出他们全部财富的人们；正是这些人才认得你所愿意遵循的那条道路，并且已经医治好了你所要医治的那种病症。去追随他们所已经开始的那种方式吧；那就是一切都要做得好像他们是在信仰着的那样，也要领圣水，也要说会餐，等等。正是这样才会自然而然使你信仰并使你畜牲化。——“但，这是我所害怕的。”——为什么害怕呢？你有什么可丧失的呢？

但是为了向你表明它会引向这里，它就要减少你的感情，而你的感情则是你最大的障碍。

本篇讨论结束——现在，参与了这一边会对你产生什么坏处呢？你将是虔敬的、忠实的、谦逊的、感恩的、乐善的，是真诚可靠的朋友。你确实决不会陷入有害的欢愉，陷入光荣，陷入逸乐；然而你绝不会有别的了吗？我可以告诉你，你将因此而赢得这一生；而你在这条道路上每迈出一步，都将看到你的赢获是那么地确定，而你所赌出的又是那么地不足道，以致于你终将认识到你是为着一桩确定的、无限的东西而赌的，而你为它并没有付出任何东西。

——帕斯卡尔：《思想录》，何兆武译，商务印书馆 1985 年版，第 128～129 页。

仪式，通过不断重复那无意义的姿势而麻痹自己，就好像自己已经相信了什么，到那时，信仰就会不请自至。

得到意识形态的皈依，这样的程序并不仅仅限于天主教而具有普遍的意义，这也是为什么它一度在法国共产主义者中间特别盛行的原因。关于“赌博”这一主题，马克思主义的版本是：资产阶级知识分子已经手被绑嘴被封。表面看来，资产阶级知识分子是自由的，仅仅沉溺于理性的争辩，但实际上他已被资产阶级偏见所渗透。这些偏见不会让他步出牢笼，因此他也不能相信历史的意义和工人阶级的历史使命。那他还能干点什么？

答案是：首先，他至少应该认识到他在相信历史的意义这方面的软弱无能和虚弱无力；即使他的理性使其倾向于接受真理，但他的阶级立场所派生出来的激情和偏见会阻止他接受真理。因此，他不应该竭尽全力地证明工人阶级的历史使命这一真理，相反，他应该学着去征服自己的小资产阶级激情和偏见。他应该从下列人身上汲取经验，他们一度也像他现在一样软弱无力，但现在已经准备冒全部危险，献身于革命事业。他应该亦步亦趋于他们开辟的道路：他们的言谈举止好像他们不相信工人阶级的使命，他们活跃于党的活动之中，聚敛钱财帮助罢工者、宣传工人运动，等等。这使得他们麻木不仁，也令他们相当自然地相信了什么。真的，选择这条道路会对他们产生怎样的危害呢？他们变得守信、忠于职守、诚挚和高贵……这是真的，他们不得不放弃一些有害的小资产阶级娱乐，放弃他们以自我为中心的精神琐事，放弃他们关于个人自由的错误意识，但从另一方面看——尽管牺牲了他们信仰的实际真实性——他们获得的东西实在太多了：他们获得了有意义的人生，摆脱了怀疑和不确定性；他们全部的日常行为都伴随着这样的意识，他们正在为伟大高贵的事业做着小小的牺牲。

把帕斯卡尔的“习俗”与乏味的行为主义智慧（“你的信仰的内

容是以你的实际行动为条件的")加以区别的，是信仰前的信仰(*belief before belief*)这一悖论状态：通过遵奉一种习俗，主体既相信它又对它一无所知，因此最终的皈依仅仅是一种表面行为，通过这种表面行为，我们认识到我们已经信仰的事物。换言之，行为主义者对帕斯卡尔的"习俗"的解读所遗漏了的，是这样一个至关重要的事实：外在的习俗总是主体无意识的物质支撑物。马雷克·卡尼沃斯卡[1]的电影《另一个国家》(*Another Country*)所取得的主要成就，就是它以敏锐和精致的方式，展示出这样一种危险状态——"信仰它却又对它一无所知"，更确切地说，是对共产主义的皈依。

《另一个国家》这部电影描绘的是两个剑桥学院学生之间的关系，其中一个是共产主义者贾德(Judd)——真实原型是约翰·康福德(John Cornford)，他是剑桥学院左翼学生的偶像，1936年死于西班牙；另一个是富有的同性恋者盖伊·贝内特(Guy Bennet)，他后来成了一个苏俄间谍，是他在其流亡地莫斯科向造访的英国记者回忆整个故事。盖伊的真实模型当然是盖伊·伯吉斯(Guy Burgess)。他们之间并没有性关系，贾德是惟一对盖伊的魅力毫无感知的人(盖伊称之为"贝内特规则的例外")；正是因为这个缘故，对于盖伊而言，贾德成了他的移情性认同点(point of his transferential identification)。

故事发生在30年代"公立学校"这一环境中：到处弥漫着爱国的空谈，普通学生对学生头领(诸神)的恐惧；但在这全部恐惧之中，尚存在着某些不确定的事物，存在着并不完全严肃的事物；有一个有趣的滑稽模仿的圈子，它隐藏了这样的世界，实际上，快感

---

[1] 马雷克·卡尼沃斯卡(Marek Kaniewska)是法籍美国导演，代表作有《另一个国家》(*Another country*, 1984)、《小于零》(*Less Than Zero*, 1989)等。

以其全部的淫秽统治了这一世界，这首先是以同性恋关系的网络形式表现出来的——因此真正的恐惧恰恰是那难以忍受的快感压力。正是因为这一缘故，30年代的牛津和剑桥才为克格勃(KGB)提供了如此丰富的人才资源：富裕子弟在经济和社会危机中这样做，不仅仅是因为他们有"犯罪情结"，而首先是因为那乏味的快感氛围，它派生出一种难以忍受的张力，要想消除这种张力，只能求助于对快感进行"极权主义"的放弃——在德国，希特勒知道如何占有这个这一求助的位置；在英国，至少在精英学生中间，克格勃的猎头们也甚是精通此道。

这部电影值得一提的，是它描绘盖伊皈依苏联所采取的方式：其精微之处是由下列事实证实的，即它没有直接描绘它，而是自然展现其全部因素。这就是说，对30年代的回忆虽然占据了电影的大部分内容，却恰恰在这时戛然而止——盖伊已经皈依，尽管他对此一无所知。这部电影相当精彩地省略了皈依的表现过程，它把回忆悬置于对某人产生同性恋的情形之中，在这种情形中，某人已经坠入情网却又没有意识到这一点。正是为了这个缘故，它以一种过分愤世嫉俗的态度表述了他的爱意，对他爱慕之人进行了自卫性攻击。

再近些看，这部电影的结局是什么？对这种乏味快感情形的两种反应是相互对立的：一方面是贾德对快感的放弃，他的公开宣扬共产主义（因此他不可能成为克格勃特工）；另一方面，盖伊作为极端腐化的快乐主义者，他的游戏也已濒临崩溃的边缘（"诸神"通过仪式性打击羞辱了他，因为他的敌人、一位爱国事业的探索者揭露了他与一个年轻学生的同性恋关系：盖伊因此失去了晋升的机会，他本来要在翌年成为"诸神"的一员的）。此时盖伊意识到了下列事实，摆脱这种难以忍受的情形的关键在于他与贾德的移情关系，有两个细节把这一切生动地展示了出来。

第一,他再次接近贾德,这倒不是为了摆脱资产阶级偏见,尽管他满口的平等和友爱,而是因为他依然认为"某些人优于其他人是因为他们做爱的方式不同";简言之,他追逐这样的主体——他在其非一致性、短缺中向之移情的主体。第二,他向天真率直的贾德展示移情的机制:贾德认为他对共产主义真理的信仰来自他对历史与马克思文本的全面研究,盖伊对此回答说,"你成为一个共产主义者,这并不是因为你理解了马克思;你理解了马克思,是因为你是一个共产主义者!"——这就是说,贾德理解了马克思,是因为他预先假定马克思是督促人们接近历史真理的知识的传播者,就像一个基督教信奉者,他信仰基督并非因为他已经被神学观点所说服,与此相反,他之所以能够接受神学观点,是因为他已经处于神学光辉的照耀之中。

初看上去,似乎是,因为上述两个细节,盖伊即将令自己摆脱对贾德的移情(他在自己的非一致性中追逐贾德,甚至揭示了移情的机制问题)。但真实的情况依然与此截然相反:上述细节只能证明拉康的下述说法的真实可靠,"知者迷失"(*les non-dupes errent*[1])。恰恰作为一个"知者",盖伊跌进了移情的陷阱——对于贾德的两次接近,其意义也是在这样的背景下显现出来的:他与贾德的

[1] "les non-dupes errent"是拉康在第21次(1973~1974)研讨班上探讨的主题。意思是,"那些不允许自己陷入符号骗局/虚构中的人,那些一味相信眼见为实的人,都是些错上加错之人。如果一个愤世嫉俗者'只相信自己的眼睛',那他必定无视符号虚构(symbolic fiction),也不知道它是如何构造我们的现实经验的。在我们最亲密的邻居关系中,同样的裂口也在发挥作用:好像我们并不知道我们的邻居也放屁也大便似的。一定程度的理想化和偶像崇拜,是我们共存的基础。"Slavoj Žižek, 'The Big Other Doesn't Exist', *Journal of European Psychoanalysis*, Spring-Fall, 1997.

关系已经是移情性的了(这就好比接受精神分析的人在精神分析者身上发现了微小的弱点和错误,并以此为乐;之所以如此,是因为移情已经开始发挥作用)

盖伊在皈依苏联之前突然发现了自己,这种状态,这种极端紧张的状态,通过他对贾德的回答完美地呈现了出来,他说他要为自己目前陷入的混乱状况负责(如果他还有一丁点儿判断力,如果他还知道掩藏他的同性恋,而不是以某种煽动性和挑衅性的方式到处炫耀,就不会出现那令人不快的败露并令其毁灭):"假如换了别人,也是这样漫不经心的轻举妄动,情形又会好到哪里去呢?"这当然恰恰是拉康在其特定的人性维度上为欺诈所下的定义,在那里我们借助于真理,欺诈大他者:在一个人人都在寻找掩藏在面具下面的真实面孔的世界里,使别人误入歧途的最佳方式就是戴上真理的面具。但长期维持面具与真理的契合也是不可能的:这种契合远远不能使我们获得某种"与同伴的直接接触",因而它把我们难以忍受的情形呈现了出来;一切沟通都是不可能的,因为我们完全被这个揭露孤立了起来——成功沟通的必要条件是表象与隐藏起来的背面二者之间的距离达到最小值。

因此惟一的出路只能是逸入对先验的"另一个国家"(共产主义)的信仰之中,逸入一项阴谋之中(成为一个克格勃特工),这引入了面具与真实面孔之间的巨大缺口。所以在盖伊回忆的最后一个场景中,当贾德和盖伊一起横过校园时,盖伊已经成为一个信徒:他的命运已经注定了,尽管他对此还一无所知。"如果共产主义是真的,那不是很奇妙的事情吗?"他的这一诱导性语言揭示出了他的信仰,他在当时还在转送于他人——所以我们才能在几十年之后,直接步入莫斯科的流亡地,在那里,把老朽无力的盖伊与其国家联系在一起的快感残余(leftover of enjoyment),只剩下了对板球的回忆。

10. 卡夫卡:阿尔都塞的批判者

因此,符号机器("自动机")的外在性并非仅仅是外在的:它同时是这样一个场所,在那里,我们内在的、最"真挚"和"隐秘"的信仰的命运,已经被事先安排和决定了。当我们使自己屈服于宗教仪式的机器时,我们已经在信仰它而又对它一无所知;我们的信仰已经物化在外在仪式之中;换言之,我们已经无意识地信奉着什么,因为正是从符号机器的这一外在特性中,我们才能解释无意识的状态——它根本就是外在的,是无法投递、无人解读的死信。信仰是这样的事物,它是对死亡、难解的信件的服从。正是在隐秘信仰与外在"机器"之间造成的短路,成为帕斯卡尔神学最具颠覆力量的内核。

当然,在其意识形态国家机器理论中[28],阿尔都塞为帕斯卡尔的"机器"提供了一个精致的当代版。但其理论的弱点在于,他或他的学派从来没有成功地设想出,意识形态国家机器与意识形态质询二者之间具有怎样的联系:意识形态国家机器(帕斯卡尔式的"机器",意指自动化)自身是如何"内在化"的,它是如何制造出对事业的意识形态信仰这种结果的,又是如何制造出主体化、对某人的意识形态立场的认知这种互相关联的结果的?正如我们所看到的那样,对这些问题的回答是,国家机器的外在"机器"在行使其权力,它只能通过为人体验的方式,在主体的无意识机理中,只能作为创伤性的、无意义的禁令而行使其权力。阿尔都塞仅仅谈及意识形态质询的过程,通过这一过程,意识形态的符号机器被"内化"于对意义与真理的意识形态体验之中:但我们从帕斯卡尔那里得到的结论是,这种"内化",借助于结构上的必然性,是从来不可能成功的;总是存在着粘在它

身上的创伤性、非理性和无意义的残留、剩余和污点：这剩余，虽然远远不能阻碍主体对意识形态命令的完全屈从，却也正是它的条件：恰恰是无意义创伤的非整合性剩余，把无条件的权威授予了法律；换言之，就其回避意识形态的意义而言，支撑着我们可能称为意识形态的感官享受（*jouis-sense*，enjoyment-in-sense）的事物，这是意识形态所特有的。

而且，我们提到卡夫卡的名字也是偶然的，关于这个意识形态的感官享受，我们可以说，卡夫卡确立了对未定型的阿尔都塞的批判，他让我们明白，这构成了“机器”与其“内化”之间的缺口。在任何认同、任何认知——任何主体化——发生之前，主体所面对的难道不是卡夫卡的“非理性的”官僚体制这一盲目、巨大、无意义的机器吗？更确切些说，主体所面对的难道不是意识形态国家机器吗？那么，我们能从卡夫卡那里获得哪些教益呢？

首先，卡夫卡小说中的出发点是质询：卡夫卡式的主体被神秘的官僚实体（法律、城堡）所质询。但这种质询看上去总是有点怪模怪样，可以说，这是缺乏认同/主体化的质询；它并没有为我们提供一个可以认同的事业——卡夫卡式的主体是这样的主体，他拼命追求一种品性，以便于自己与之认同，他并不理解大他者的呼唤的意义之所在。

在阿尔都塞的质询说明中，这一维度被忽略了：在落入认同的陷阱之前，在符号性的认知/误认中，主体（$\$$）被大他者所捕获，是通过其间的欲望的悖论性的客体—原因（a），通过假定隐藏在大他者之后的这一秘密完成的：$\$ \diamond a$——拉康的幻象公式。严格地看，说意识形态幻象结构现实本身，究竟意味着什么？让我们借助拉康的基本命题予以解释，拉康认为，在梦与现实的对立中，幻象位于现实那一边；正如拉康所言，它是一个支撑，能为我们所谓的“现实”赋予一致性。

在其题为《精神分析的四个基本概念》(*Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*)的研讨班报告中,拉康通过对那个著名的"烧着的孩子"的梦的分析确立了上述观念:

> 一位父亲连续几天几夜守护在自己孩子的病榻旁边。孩子死后,他走进隔壁房间躺了下来,但门开着,这样他能从他的卧室看到他孩子停尸的房间,孩子的尸体四周点着高高的蜡烛。一个老头被雇来看护尸体,他坐在尸体旁边,口中念念有词地祷告着什么。睡了几个小时后,这位父亲梦到他的孩子站在他的床边,用力摇着他的胳膊,轻声埋怨道:"爸爸,难道你没有看见,我被烧着了。"他惊醒过来,注意到隔壁房间里闪着火光,于是急忙走过去,发现雇来的老头已经沉沉入睡,一只燃烧的蜡烛倒了,引燃了裹尸被和他心爱孩子的一只胳膊。[29]①

对此梦通常所作的分析是以下列论题为根基的:梦的功能之一就是帮助做梦者延长其睡眠。做梦者突然暴露于外在的刺激之下,暴露在来自现实的刺激物中(比如闹钟的响铃、敲门声等,在上述情形中是烟味)。为了延长其睡眠,他会飞快地当场构建一个梦:一个小场景,一个小故事,包括那些刺激性因素。不过,外在的刺激很快变得过于强烈起来,主体被惊醒了。

拉康的解读与此背道而驰。当外在刺激变得如此强烈的时候,主体并没有叫醒自己;他被惊醒的逻辑与此大相径庭。他先是构建了一个梦,一个故事,以便延长其睡眠,以免惊醒自己使自己进入现实之中。但他在梦中遭遇的事物,他的欲望的现实,即拉康式的实在界——在上述情形中,即孩子责备父亲"难道你没有看

① 参见弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆1996年版,第510页。

见,我被烧着了"这一现实,它暗示出父亲的犯罪心理——比所谓的外在现实本身更加可怕,而这正是他惊醒过来的原因:逃避他欲望的实在界(Real of his desire),他的欲望的实在界在可怕的梦中呈现了出来。他遁入了所谓的现实之中,以便能够继续其睡眠、保持其盲目性、避免面对他的欲望的实在界。我们在此可以改述一下60年代的那个老"嬉皮士"格言:对于那些难以忍受的人来说,现实就是梦。"现实"是一个幻象建构(fantasy-construction),它可以帮助我们掩藏我们的欲望的实在界。[30]

意识形态的情形与此毫无二致。意识形态并非我们用来逃避难以忍受的现实的梦一般的幻觉;就其基本维度而言,它是用来支撑我们的"现实"的幻象建构:它是一个"幻觉",能够为我们构造有效、真实的社会关系,并因而掩藏难以忍受、真实、不可能的内核(是由埃内斯托·拉克劳和尚塔尔·穆菲作为"对抗"而概念化的:难以符号化的、创伤性的社会分工)。意识形态的功能并不在于为我们提供逃避现实的出口,而在于为我们提供了社会现实本身,这样的社会现实可以供我们逃避某些创伤性的、真实的内核。为了解释这一逻辑,让我们再看一下《精神分析的四个基本概念》(第六章)。在那里,拉康谈到了著名的庄子悖论,庄子梦见自己变成了一只蝴蝶,但他醒来之后给自己提了一个问题:他怎么知道他现在不是一只正在做梦的蝴蝶,梦见自己变成了庄子?[①]拉康的结论是,这个问题是正当的,原因有二。

第一,这证明,庄子不是一个白痴。拉康对白痴的定义是,那些相信他与自己扮演的角色完全一致的人,那些不能辩证地调整自己与自己之间的距离的人,就好比一个国王,他认为自己就是国

① 《庄子·齐物论》:"昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,……俄然觉,……不知周之梦为蝴蝶与?蝴蝶之梦为周与?"

王，他把自己当国王看成是他的直接财产，而不是当成由主体之间的关系网(他是其中的一分子)施加于它的委任统治者(因为相信自己是国王而成了白痴的范例：巴伐利亚的路德维希二世[Lugwig Ⅱ of Bavaria]，瓦格纳的资助者[1])。

不过，这还不是问题的全部；否则的话，主体就可以化约为一个空隙，化约为一个空位，在那里，他或她的全部内容都由别人赋予，由主体间相互关系的符号网络赋予：我天生乃乌有，我的实证内容全等别人来填充。换言之，如果这就是问题的全部，那么拉康的定论就是对主体的根本异化。一个人的内容，"他是什么"，将取决于外在的意指网络(signifying network)，该意指网络为他提供符号性认同点(points of symbolic identification)，授予他某些符号委任。但是拉康的基本命题，至少在他的晚期著作中，是这样的：在大他者之外，在异化的符号网络之外，主体获得某些内容，是完全可能的。其他的可能性是由幻象提供的：把主体与幻象客体(object of fantasy)作等量齐观。当庄子认为他是一只蝴蝶，梦见自己变成了庄子时，他在某种程度上是相当正确的。蝴蝶是客体，它构成了幻象—认同的框架、中枢(庄子—蝴蝶之间的关系可以写为 $\$\diamond a$)。在符号性现实(symbolic reality)中，他是庄子；但在其欲望的实在界中，他是一只蝴蝶。成为一只蝴蝶，是其超越符号网络的实证存在的全部一致性之所在。我们在特里·吉列姆(Terry Gilliam)的电影《巴西》(*Brazil*)中，发现了庄子故事的回响，或许这并非出于偶然。

---

① 巴伐利亚的路德维希二世是位浪漫君主，曾在南巴伐利亚的崇山峻岭之中修建了一座童话城堡——新天鹅堡。1864年，路德维希二世派使臣招瓦格纳回国，让他定居在慕尼黑，由国库支付年金给他，资助他从事创作。瓦格纳受宠若惊，称他是"最为善良的幸福的庇护者"，并成为路德维希二世的宠儿。

这部电影以一种令人讨厌的古怪方式，描述了一个极权主义社会：主人公在梦中变成了一只人蝶（man-butterfly），他因此找到了逃避日常现实的暧昧出口。

猛一看，我们这里所获得的只是对所谓的正常、普通的视角所作的简单对称性的倒置。根据我们的日常理解，庄子是一个“真正”的人，他梦见自己变成了一只蝴蝶；而我们在这里所获得的是，一个“真正”的蝴蝶，它梦见自己变成了庄子。但正如拉康所指出的那样，这个对称性关系是一个幻觉：当庄子从梦中醒来的时候，他可以对自己说他是庄子，只是梦见自己变成了一只蝴蝶；但在梦中，当他是一只蝴蝶的时候，他并不能问自己：一旦他醒来，一旦他觉得自己是庄子时，他还是不是那只做梦梦见自己变成了庄子的蝴蝶。这一问题，这一裂口，只有当我们醒着的时候，才是可能的。易言之，这一幻觉并非是对称的，它不能以两种方式同时运行，因为倘然如此，我们就会发现我们处于了无意义的情境之中，这种情境还是由阿方斯·阿莱描述出来的：拉乌尔（Raoul）与玛格丽特（Marguerite）是一对情人，他们打算在一个假面舞会上相遇；在那里，他们跳进一个隐蔽的角落，相互拥抱和抚摸。最终他们一起摘下面具，带着一脸的惊奇，拉乌尔发现他正在拥抱别的女人，而不是玛格丽特，而玛格丽特发现她拥抱的男人不是拉乌尔，而是一个她并不认识的陌生人……

11. 作为现实支撑物的幻象

这一问题还必须根据拉康的下列命题加以分析。拉康认为，只有在睡梦中，我们才能接近真正的觉醒——即，接近我们欲望的实在界。当拉康说，我们所谓的“现实”的最后支撑物是幻象时，这肯定不能在下列意义上来理解——“生活只是一场梦”，“我们所谓

的现实只是一个幻觉”，等等。我们在许多科幻故事中发现了这一主题：现实只是一般化的梦或幻觉。故事通常是通过主人公的视角讲述的，他渐渐发现，他周围的所有人并不是真正的人，而是某种自动机、机器人，只有他自己一言一行俨然是真正的人，这令他感到恐惧；故事的结局当然是，主人公发觉自己同样是一个自动机，而不是真正的人。这样一般化的幻觉是不可能的：我们在埃舍尔(Escher)[①] 的著名画作中，发现了同样的悖论，在那里，左手画右手，右手画左手，同时进行。

与此截然相反，拉康的论点是，总是存在着硬核(hard kernel)和残余，它们保持原貌，拒绝化约为幻觉镜像的普遍游戏。拉康与“朴素唯实论”的区别在于，在拉康看来，我们处理实在界的硬核的惟一切入点是梦。当我们从梦中醒来步入现实后，我们通常对自己说，“这不过是一个梦而已”，我们因为对自己掩盖了下列事实：在我们的日常醒来后的现实中，我们只不过是这个梦的意识而已。只有在梦中，我们才能接近幻象—框架，它决定了我们在现实中的活动和行为模式。

意识形态梦(ideological dream)同样也是如此，意识形态作为梦一样的建构，同样阻碍我们审视事物、现实的真实状态。我们“睁大双眼竭力观察现实的本来面目”，我们勇于抛弃意识形态景观，以努力打破意识形态梦，到头来却两手空空一无所成。作为后意识形态的、客观的、外表冷静的、摆脱了所谓意识形态偏见的主体，作为努力地实事求是的主体，我们依然是“我们意识形态梦的意识”。打破我们意识形态梦的强权的惟一方式，就是坦然面对呈现在梦中的我们欲望的实在界。

---

① 埃舍尔(M. C. Escher, 1898～1972)是一位享誉世界的艺术家，善于利用视觉原理和数学原理精心创作石版画、木版画以及金属版画。

让我们考察一下排犹主义。我们必须使自己摆脱所谓的“排犹主义偏见”，并学着实事求是地看待犹太人，但仅仅这样说是不够的。因为如果仅仅这样说，我们肯定依然还是这些所谓偏见的牺牲品。我们必须要面对这样的问题：“犹太人”的意识形态图像是如何授予我们的无意识欲望的，我们是怎样构建这一图像以逃避我们欲望的某些僵局的。

例如，让我们假定，一个客观的观察会证明——为什么不能证明呢？——犹太人的确在金融方面盘剥了其他民族，他们的确有时勾引我们年轻的女儿，某些犹太人还不按时洗澡。我们没有搞清楚的是，这与我们排犹主义的真正原因毫不相干。在此，我们只需要记住拉康关于病态的嫉妒丈夫的命题就可以了：即使他引证的、用来支持其嫉妒的全部事实都是真的，即使他妻子真的到处跟别的男人睡觉，这也丝毫不能改变下列事实：他的嫉妒是病态的、偏执狂的建构。

让我们问自己一个简单的问题：在30年代后期的德国，这样的非意识形态的客观方法将会导致怎样的结果？或许是类似这样的事物：“纳粹正在过分草率地处罚犹太人，没有经过恰当的争鸣，因此让我们冷静下来，看看他们是不是真的有罪；让我们想一想，在对犹太人的指控中是否包含着某些真理。”真的有必要再加上一句：这样的方法只会强化我们所谓的带有额外合理化的“无意识偏见”？因此，对于排犹主义的恰当回答不是“犹太人真的不是那个样子的”，而是“排犹观念与犹太人毫不相干”；有关犹太人的意识形态图像是缝合我们意识形态系统的非一致性的一种方式。

我们之所以不能通过重视日常经验的前意识形态层面(pre-ideological level)动摇所谓的意识形态偏见，原因也在这里。这一立论的基础是，意识形态建构总是在日常经验领域中发现自己的局限——不能化约、包含、吸收和消灭这一层面。让我们再次以

30年代后期德国的一个典型人物为例。他被排犹宣传狂轰滥炸,这种排犹宣传把犹太人描述成邪恶的魔鬼化身、巨大的操纵者等等。但在回家后,他遇到了斯特恩先生(Mr. Stern),他的邻居,一个在晚上可以与之聊天的好人,两家的孩子也在一起玩耍。难道这种日常经验不能对那种意识形态建构提供不可化约的抵抗吗?

答案当然是不能。如果日常经验可以提供这样的抵抗,那么排犹主义意识形态就不会那么深入人心。只有当我们在意识形态与现实之间感受不到任何对立时,即,在一种意识形态成功地决定我们在日常生活中以何种方式体验现实时,这种意识形态才会真正地"掌握我们"。那么,我们那位可怜的德国人,如果他是一个一意孤行的排犹分子,一边是有关犹太人的意识形态图像(阴谋家、操纵者、盘剥我们这些勇士的人,等等),一边是对其好邻居斯特恩先生的普通日常体验,面对这二者之间形成的缺口,他将会作出何种反应?他的反应是将这一缺口、偏差转化成排犹主义的论据:"你看他们这有多么险恶?认识到他们的真实本性是很困难的。他们把自己的真实本性掩藏在日常表象的面具下面——正是对其真实本性的掩藏,这种狡诈,构成了犹太本性的基本特色。"猛一看与意识形态相抵触的那些事实,现在也开始成为意识形态的论据了,这时,这种意识形态便大功告成了。

12. 剩余价值与剩余快感

在此发现了它与马克思主义的差异:在占统治地位的马克思主义视野中,意识形态凝视(ideological gaze)是忽略了社会关系**整体性**的局部凝视;而在拉康的视野中,意识形态指的是试图**抹掉其不可能性之踪迹的整体性**。这种差异和把弗洛伊德的拜物教概念与马克思的拜物教概念相区别的那种差异,是相对应的:在马克思

主义那里，物神掩藏了实证的社会关系网；而在弗洛伊德那里，物神掩藏的是短缺（“阉割”），符号网络正是围绕着它结成的。

只要我们把实在界设想成“总是回到同一地方”的某物，我们就可以推导出另一个同样重要的差异。从马克思主义的视角看，意识形态程序主要是“虚假的”永恒化和/或普适化的程序：依赖具体历史关联的一种状态，表现为人类条件永恒、普遍的特性；特定阶级的利益把自己伪装成普遍的人类利益……“意识形态批判”的目的就是去抨击这种虚假的普遍性，检测掩藏在一般人后面的资产阶级个人，揭示掩藏在普遍人权后面可能呈现出来的资本主义剥削，暴露掩藏在作为超历史的常量的“核心家庭”后面的血缘关系的历史特定性的有限形式，等等。

在拉康的视野中，我们应该改变术语，用最“狡诈”的意识形态程序指称永恒化的对立面：过快的历史化。让我们以马克思主义—女权主义精神分析批评的一个老生常谈为例说明之。这个老生常谈认为，对于俄狄浦斯情结、核心家庭三角的重要作用的持续强调，把历史上有条件的一种父权制家庭形式，转化成了普遍人类条件的特性：这种对家庭三角予以历史化的努力，不恰恰是躲避通过“父权制家庭”展现出来的“硬核”——法的实在界，阉割之石（rock of castration）——的努力吗？易言之，如果过快的历史化派生了一个准普遍意象（quasi-universal Image），其功用在于使我们对其历史的社会符号决定视而不见，那么，过快的历史化就会使得我们对真正的内核麻木不仁，这种真正的内核通过多种多样的历史化/符号化而保持不变。

这与下列现象是完全相同的——可以极精确地称之为20世纪文明的“不正当”的正当行为：集中营。人们作出了各种各样的

努力,以便把这个现象置入一个具体意象之中("大屠杀"、"古拉格"[1]……),将之化约为某一具体社会秩序的产物(法西斯主义、斯大林主义……)。如果没有作出各种努力,以躲避下列事实:我们在此处理的是我们文明的"实在界",它在所有的社会制度中都是作为创伤性内核而保持不变的——集中营的情形又将怎样?(我们不应该忘记,集中营是"自由"英国的倒置,它起源于英—布尔战争[2],还在美国用来隔离日本人,等等。)

马克思主义没有成功地顾及剩余客体(surplus-object),即躲避符号化的实在界的残余,并与之达成某种妥协——这是一个更加令人吃惊的事实,如果我们还记得,拉康的剩余快感概念是以马克思的剩余价值概念为模型创造出来的。有证据表明,马克思的剩余价值有效地佐证了拉康的作为剩余快感的化身的小对形的存在,这一证据是由马克思用过的一个重要公式提供的,马克思在《资本论》第三卷中以之阐述资本主义在逻辑—历史方面存在的限制:"资本的限制就是资本本身,即资本主义生产方式。"

这一公式可以以两种方式解读。首先,根据生产力与生产关系的辩证法这一不合时宜的范式,普遍的历史主义—进化主义解读将其设想为"内容"与"形式"之间的关系。这一范式大致契合于蛇的隐喻,它时时蜕皮,越绷越紧:人们将其设想为社会发展的最

---

① "古拉格"指"古拉格"群岛,因索尔仁尼琴(Aleksandr I. Solzhenitsyn)的《古拉格群岛》(*The Gulag Archipelago*)一书而扬名天下。古拉格群岛是前苏联劳改集中营的所在地,以非人的酷刑和精神折磨而闻名于世。

② 英—布尔战争(Anglo-Boer War),发生在生于南非的荷兰人后裔(也叫布尔人)与英国人之间的一场战争,始于1899年,终于1902年,英国人获胜,但也有28,000人阵亡,因而对英国的海外殖民扩张是一个不小的打击。

终动力，好像（可以说）它是一个“自然的”、“自发的”常量，这就是生产力的不断增长（通常化约为技术的发展）；紧随这个“自发”增长之后的，是生产关系，虽然两者之间存在着或长或短的延宕，还要等待一个惰性的、有依赖性的时刻的到来。于是我们来到了这样的时代，在那里，生产关系与生产力完全相符；然后是生产力大发展，它绷紧了穿在身上的“社会服装”，超出了生产关系的框架；这一框架成为生产力进一步发展的障碍，直到爆发社会革命，以再次调整生产力与生产关系之间的矛盾，以适应新生产力状况的新生产关系取代旧生产关系。

如果我们根据这一观点来理解“资本即其自身的限制”这一公式，那就仅仅意味着，历史上首次使生产力的快速发展成为可能的资本主义生产关系，在某一点上会成为其进一步发展的障碍：生产力已经超出了其框架，它需要新的社会关系形式。

当然马克思本人无意勾勒如此简单的进化论观念。如果我们需要确信这一点，我们只要看一下《资本论》的相关段落就可以了。在那里，马克思论述了资本控制下的生产过程中的形式包含和真实包含（formal and real subsumption）之间的关系：形式包含先于真实包含；即，资本首先包含了它所发现的生产过程（工匠等等），随后它才一步一步地改变了生产力，如此使之与生产过程相一致。与上面提到的简单观念截然相反，是生产关系之形式驱动了生产力的发展，即驱动了“内容”的发展。

要想揭示对“资本的限制就是资本本身”这一公式所作的简单进化论解读的非可能性，我们只需要提一个十分简单明了的问题：我们如何精确地定义这一时刻——虽然不乏理想色彩——在这一时刻，资本主义生产关系成了生产力进一步发展的障碍？或者从正面提出同一问题：在资本主义生产方式中，何时我们才能谈及生产力与生产关系之间的协调一致？严格的分析只能导致一个可能

的答案:何时都不可能。

这正是资本主义与其他先前生产方式之间的区别之所在:在后者中,我们可以谈论"协调"的时期,在那时,社会生产和再生产的过程,呈现为静悄悄的循环运动;也可以谈论震荡时期,在那时,生产力与生产关系之间的矛盾已经恶化。而在资本主义时期,这种矛盾,这种生产力/生产关系之间的不一致,包容到了它的概念之中(包容到了社会生产方式与个人的、私有化的占有方式二者之间的矛盾形式之中)。与以前的生产方式相比,正是这种内在矛盾,驱使资本主义永远扩张其生产,永远不停地发展其生产条件。在以前的生产方式中,至少以其"正常"状况而论,(再)生产是以循环运动的方式呈现出来的。

如果情形果真如此,那么对"资本即其自身的限制"这一公式所作的进化论解读,就是不恰当的:问题的关键并不在于,在其发展的某一时刻,生产关系的框架开始限制生产力的进一步发展;问题的关键在于,正是这一内在限制,这一"内部矛盾",驱使资本主义进行永恒的发展。资本主义的"正常"状态就是其自身生存条件的永恒革命化:从资本主义"腐烂"的开始,它就被瘸腿的矛盾、不一致,被追求平衡的内在欲望,打上了标记:这正是它不停变化和发展的原因——不停地发展是它反复解决其基本的构成性失衡("矛盾"),并与之达成妥协的惟一方式。远远不用收敛,其限制就其发展的动力。在此我们发现了资本主义特有的悖论、它的最后凭藉:资本主义能够借助其强力资源,改变其限制和无能为力的状况:它越是"腐败",其内在矛盾越是趋于恶化,它就越要进行内部革命,以求得生存。

正是这一悖论,给剩余快感下了定义:它并非仅仅将自身置于某些"正常"的基本快感之中的剩余,因为快感同样只呈现在这种剩余之中,因为它是一种构成性的"多余"。如果我们减去剩余,那

么我们就会失去快感，这恰如资本主义，它只有对其物质条件不断进行革命，才能死里逃生，如果它"原地踏步"，如果它获得了内部平衡，那就必死无疑。因此，在剩余价值与剩余快感之间存在着同宗关系：剩余价值是起动资本主义生产过程的肇因，剩余快感是欲望的客体肇因。资本运动的悖论拓扑学，通过狂热的活动、过度的强力，作为基本无能为力的表象形式加以解决和再生产的基本阻塞——限制与过剩、短缺与剩余之间的直接沟通和协调一致，这一切，不恰恰是拉康小对形的悖论布局和基本阻塞，体现为基本的、构成性短缺的残余的悖论布局和基本阻塞吗？

当然，所有这些马克思"都很清楚……不过"：不过，在《政治经济学批判》序言的简明陈述中，马克思好像对此一无所知，他根据上面提到的关于生产力和生产关系的辩证法，描述了从资本主义到社会主义的过渡：当生产力超过一定的限度，资本主义生产关系成为其进一步发展的障碍；这种不一致造成了社会主义革命的需要，社会主义革命的基本功能是再次调整生产力与生产关系之间的关系；即是说，确立生产关系，以把可能的和得到强化的生产力发展作为历史过程的自在的目的。

在这个简明陈述中，我们怎会觉察不到这一事实——马克思没有能够克服剩余快感的悖论？对这一失误所作的具有讽刺意味的历史报复是，今天，存在着这样的社会，它看上去完美地对应着关于生产力、生产关系的朴素进化论辩证法："真正社会主义"，一个通过引证马克思的话而使自己合法化的社会。断言"真正社会主义"已经再现了可能的高速发展的工业化，但是随着生产力达到一定发展水平（通常是借助"后工业社会"这一含糊术语来表明），"真正社会主义"的社会关系就开始收缩其进一步的增长，这还没有成为尽人皆知的老生常谈吧？

注:

[1]汉斯-于尔根·艾森克(Hans-Jürgen Eysenck):《心理学中的意义与无意义》(*Sense and Nonsense in Psychology*),哈蒙兹沃思(Harmondsworth)1966年版。

[2]弗洛伊德:《释梦》(*The Interpretation of Dreams*),哈蒙兹沃思(Harmondsworth)1977年版,第757页。

[3]同上,第446页。

[4]同上,第650页。

[5]马克思:《资本论》,伦敦1974年版,第80页。

[6]同上,第76页。

[7]艾尔弗雷德·佐恩-雷特尔(Alfred Sohn-Rethel):《脑力劳动与体力劳动》(*Intellectual and Manual Labor*),伦敦1978年版,第31页。

[8]同上,第33页。

[9]同上,第59页。

[10]同上,第59页。

[11]同上,第42页。

[12]同上,第26~27页。

[13]拉康(Jacques Lacan):《实在界·符号界·想像界》(R.S.I.),《奥尼卡?》(*Ornicar?*),第4卷,巴黎1975年版,第106页。

[14]马克思:《资本论》,第77页。

[15]马克思:《资本论》,第59页。

[16]马克思:《资本论》,第63页。

[17]Lordship和Bondage是出现在我们参考的《精神现象学》(坎布里奇1977年版)中的译文术语;拉康追寻科热夫(Kojève),使用的是"maître"和"esclave",它们分别被译为"master"(主人)和"slave"(奴隶)

[18]马克思:《资本论》,第82页。

[19]拉康:《研讨班报告Ⅶ——精神分析的伦理》(*le séminaire* Ⅶ *-L'éthique de la psychanalyse*),巴黎1986年版,第231页。

[20]彼得·斯洛特迪基克(Peter Sloterdijk):《犬儒理性批判》(*Kritik der zynischen Vernunft*),法兰克福 1983 年版;英文本为 *Critique of Cynical Reason*,伦敦 1988 年版

[21]马克思:《卡尔·马克思的陡峭感》第一卷(*Les 'sentirs escarpés' de Karl Marx* Ⅰ),巴黎 1977 年版,第 132 页

[22]拉康:《研讨班报告 Ⅶ——精神分析的伦理》,第 239 页。

[23]布莱·帕斯卡尔(Blaise Pascal):《思想录》(*Pensées*),哈蒙兹沃思(Harmondsworth)1966 年版,第 27 页

[24]同上,第 46 页。

[25]同上,第 216 页。

[26]同上,第 152～153 页。

[27]卡夫卡:《审判》,哈蒙兹沃思(Harmondsworth)1985 年版,第 243 页。

[28]阿尔都塞:《意识形态与意识形态国家机器》(Idéologie et appareils idéologiques d'Ǵtat),《立场》(*Positions*,巴黎 1976 年版。英文本为"Ideology and Ideological State Apparatuses",收入《意识形态论文集》(*Essays in Ideology*),伦敦 1984 年版。

[29]弗洛伊德:《释梦》,第 652 页。

[30]拉康:《精神分析的四个基本概念》(*Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* ①),哈蒙兹沃思(*Harmondsworth*)1979 年版,第五章、第六章。

---

① 此处的英文著作名与正文中的英文著作名略有差异:"精神分析"一词在正文中为"Psychoanalysis",此处为"Psycho-Analysis"。

二 从征兆到征兆合成人[1]

(一)征兆辩证法

1. 回到未来

拉康的著作惟一涉及的科幻小说领域是关于时间悖论的。在其研讨班报告Ⅰ中,拉康使用了诺贝特·维纳(Norbert Wiener)的时间反向的隐喻,以解释作为"被压抑者的回返"的征兆:[2]

---

[1] "征兆合成人"(sinthome)一词由拉康独创,含义异常丰富:由征兆和幻象合成的假人(synthetic-artificial man),令人想到了圣所(saint home),甚至想到圣·托玛斯(Saint Thomas)。拉康精神分析理论的一大特点是引入了快感这一概念,并把征兆与征兆合成人联结在一起。在拉康看来,征兆合成人是主体快感模型的踪迹(trace of mode of jouissance of the subject)。在1975~1976年的研讨班上,拉康把詹姆斯·乔伊斯的作品当成扩展的征兆合成人来解读。

[2] 诺贝特·维纳(Norbert Wiener, 1894~1964),美国数学家。1948年提出"控制论",对早期的人工智能产生了比较大的影响。

维纳假想了两种存在，它的每一个暂时性维度，都是彼此反向运转的。诚然，这毫无意义。可这毫无意义的事物突然开始意指某种东西，只不过是在一个相当不同的领域。如果其中一个存在向另一个存在发送一个信息，比方说一个正方形的信息，反向运转的另一个存在首先看到的是正在消失的正方形，而看不到真正的正方形。这也正是我们所看到的事物。征兆最初对我们显现为一个踪迹，它也只能永远显现为一个踪迹。我们不能理解它，除非对其作出精湛的分析，除非我们认识到了它的意义。[1]

分析因而被设想为符号化，设想为无意义的想像性踪迹的符号整合；这一观念暗示出无意识所具有的基本想像性特性：它是由本来就不会融入主体历史的符号发展中的想像性定置构成的；结果，它成了"将在符号界中现身的某物，或更确切些说，成了将会成为的某物，这要借助发生在分析进程中的符号进展。"[2]

那么，被压抑者将从何处回归？拉康对此问题的回答是悖论性的：从未来回归。征兆是无意义的踪迹，其意义是不能从隐藏在过去的深沟中予以发现和挖掘的，而只能回溯性地构建——分析产生真理：即为征兆提供符号位置和意义的意指框架（signifying frame）。一旦我们进入了符号秩序，过去就总是存在于历史传统的某种形式之中，那些踪迹的意义就总是不予提供；它随着能指网络的转化而不断改变。每一次历史断裂，每一个新的主人能指的到来，都回溯性地改变了一切传统所具有的意义，重构了对过去的叙述，使其以另外一种新方式具有可读性。

于是，"毫无意义的事物突然开始意指某种东西，只不过是在一个相当不同的领域。"究竟什么是"未来之旅"，如果它不是"追赶"的话。通过"追赶"这一方式，我们才预先假定其他人掌有某种

知识——关于我们的征兆的意义的知识——这种知识究竟何所指，如果不指移情的话？这种知识是一个幻觉，它不真正存在于其他人那里，其他人也并不真正地占有它，它是在事后通过我们这些主体的能指运作构造出来的；但它同时是一个必不可少的幻觉，因为我们只能依据幻觉，悖论性地提炼这种知识，其他人已经占有了这种幻觉，我们只能去发现它。

如果像拉康指出的那样，在征兆中，被压抑的内容是从未来而不从过去回返，那么移情——无意识现实的实现——就必须把我们转入未来，而不转进过去。究竟什么是"过去之旅"，如果它不是能指自身的回溯性完成和提炼？——它可是下列事实的幻觉性的背景：在能指领域中，也只有在能指领域中，我们才能造就过去？

过去无所不包地存在着，它步入了能指的共时性网络——即是说，它在历史记忆的肌质中被符号化了——这正是我们总在不断"重写历史"的原因，是我们总在不断通过将某些因素纳入新的肌质而回溯性地赋予其符号分量(symbolic weight)的原因——正是这一提炼，回溯性地决定了它们"将会变成的"的事物。牛津哲学家迈克尔·达米特(Michael Dummett)曾经写过两篇有趣的论文，收在他的论文集《真理之谜》(*Truth and Other Enigmas*)之中。一篇是《结果可能先于其原因吗？》(*Can an Effect Precede its Cause?*)，另一篇是《造就过去》(*Bringing About the Past*)。面对这两个"真理之谜"，拉康必定给予肯定性的回答。之所以如此，这是因为，作为"被压抑者的回返"的征兆恰恰就是先于其原因(其隐藏的内核、其意义)的结果，而且在全部征兆中，我们恰恰是在"造就过去"——我们在制造有关过去的符号性现实，有关长久以来为人遗忘的创伤性事件的符号性现实。

于是有人受到诱惑，在科幻小说的"时间悖论"中，寻找符号过程的基本结构的幻觉性"实在界幽灵"，即所谓内在的、被从内部颠

倒的8字型：一种循环运动，一种陷阱，在那里我们只能以这种方式前行——我们在移情中"超过"自我，然后在我们已经长成的模样中发现自我。悖论存在于下列事实之中：多余的绕路，追赶自我（"未来之航"）这一补充性陷阱，然后再颠倒其时间方向（"过去之航"），这一切，都不仅仅是发生在独立于那些幻觉之外的所谓现实中的客观过程的主体幻觉/感觉。相反，补充性陷阱是所谓的"客观"过程本身的内在条件和内在构成因素：只有通过这一额外的绕路，过去以及事物的"客观"状态，才会回溯性地变回它过去的本来面目。

移情是一种幻觉，但问题的关键在于，我们不能回避它并轻而易举地得到真理：真理是通过移情所特有的幻觉构成的——"真理来自误认"（拉康语）。如果你对这个悖论性结构还不太清楚，那就让我们以另外一部科幻小说为例再次说明之，那便是威廉·泰恩（William Tenn）的著名科幻短篇小说《莫尔尼尔·马萨维的发现》（*The Discovery of Morniel Mathaway*）一位著名的艺术史家钻进时间机器，从25世纪回到了我们现在的今天，拜访和研究不朽的莫尔尼尔·马萨维，马萨维是一个不为我们所赏识的画家，但后来被发现并成为我们时代最伟大的画家。这位艺术史家遇到了莫尔尼尔·马萨维，但在他身上没有发现任何天才的痕迹，反而发现他是一个徒有虚名、自吹自擂、欺上瞒下的小人，他甚至还偷走了艺术史家的时间机器，并逃进了未来，那个可怜的艺术史家只好留在了我们这个时代。他惟一能够做的，就是把自己假想成那个逃走的莫尔尼尔·马萨维，并以他的名义，画出他在25世纪时能够记住的莫尔尼尔·马萨维的全部杰作——正是他自己，才是他苦苦寻求的真正被误认的天才！

这正是我们讨论的基本悖论：主体面对的场景是来自他想改变、掺和、介入的过去，他步入过去，干预其场景；这倒不是说"他无

力改变任何事物”——与此截然相反，只能通过他的干预，来自过去的场景才会变回它本来的样子：他的干预从一开始就已经被囊括于其中了。主体当初的“幻觉”仅仅存在于他的忘却之中——他忘了在那个场景中囊括他自己的行为——即是说，忽视了“它计算，它被计算，计算的人也已经包括在了这场计算之中”。[3]这导入了真理与误认/误解之间的关系，据此，从表面上看，真理来自误认，正如那个关于“相约萨迈拉”(Appointment in Samarra)——它来自毛姆(Somerset Maugham)的戏剧《谢佩》(Sheppey)——的著名故事所表明的那样：

> 死神：巴格达有一个商人，他让自己的仆人去买些食品，时间不长那仆人便跑了回来，脸色苍白，浑身颤抖。他说，主人呀，刚才我去市场，被人群中的一个女人推了一把，我回过头来，你猜怎么着？我看见推我的人竟是死神。她注视着我，还做了一个可怕的动作；把你的马借给我吧，我要骑着它远走他乡，去躲过这一劫难。我要去萨迈拉(*Samarra*)，那样死神就找不到我了。商人把马借给了他，那仆人飞身上马，从马的一翼抽出踢马刺，然后疾驰而去。不久商人也来到市场，他看见我站在人群中，就走近我，对我说，你今天早晨看见我的仆人时，为什么要对他做一个可怕的动作？我说，那可不是什么可怕的动作，我只是被吓了一大跳。在巴格达看见他，我感到惊讶，因为我和他今天晚上在萨迈拉有约

我们在俄狄浦斯的神话中发现了同样的结构：有人对俄狄浦斯的父亲预言说，他的儿子将会弑父娶母，这个预言借助于他父亲对这个预言的努力逃避(他将自己的小儿子遗弃在森林之中，以致俄狄浦斯在20年后与他相遇而不相识，杀了他……)而得以实现，

"一语成谶"(*becomes true*)。易言之,预言成真是通过将预言告知了与预言相关的人,而与预言相关的人却极力回避它,从而得以实现的:一个人预先知道了自己的命运,他竭力逃避;正是借助于这种逃避的努力,被预言的命运实现了。没有那一预言,小俄狄浦斯将与其双亲幸福地生活在一起,也就不会有什么"俄狄浦斯情结"……

2. 历史中的重复

我们这里关切的时间结构是这样的,它是以主体性为中介的:主体性之"失误"、"过失"、"错误"、误认,全都悖论性地出现在真理之前,而且我们总是把"真理"标识为"错误",因为这种真理只能通过——借用黑格尔的术语,通过错误这一中介,才能实现自己。这正是无意识"诡计"遵守的逻辑(*logic of unconscious 'cunning'*),也是无意识欺骗我们的方式:无意识不是某种先验的、可望而不可即的、我们永远都无法认识的事物,与此相反,用拉康对无意识(*Unbewusste*)的双关语式翻译来说,它是"不注意"(*une bévue*),是某种忽视:我们忽视了,我们的行为已经成为我们注视的事物状态的一部分,我们的错误也已成为真理的一部分。这是一个悖论性的结果,在这个结构中,真理来自误认;这一悖论性结构可以为我们提供下列问题的答案:为什么移情是必需的?为什么分析(analyse)要贯穿于它?移情是一种必要的幻觉,借助于它,我们才能创造出最终的真理(一个征兆的意义)。

在罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)那里,在她对革命进程的辩证法的描述中,我们发现了同样的错误逻辑——错误乃真理的内在条件。我们在这里拿她的观点影射伯恩斯坦(Eduard Bernstein),影射在所谓的"客观条件"成熟之前他对"过快"、"不成熟"地夺取

政权的修正主义的恐惧。众所周知，这就是伯恩斯坦对社会民主派之革命左翼的主要态度：他们过于急躁了，想加速、超越历史发展的客观逻辑。罗莎·卢森堡对此问题的回答是：第一次夺取政权必然是不成熟的，工人阶级达到“成熟”的惟一方式，工人阶级对夺取政权的“恰当时机”的等待方式，只能是自我形成的，工人阶级需要通过夺权展开自我教育；而获得这种教育惟一可能的方式，恰恰是这种“不成熟”的努力……如果我们只是坐等“恰当时机”，我们就不可能活着看到它的到来，因为革命力量走向成熟的主体条件得不到满足，这一“恰当时机”就永远不会到来。这就是说，它只能来自一系列“不成熟”、失败的努力之后。这样，反对“不成熟”地夺取政权，就被揭示为反对一般性地夺取政治：重复一下罗伯斯庇尔(Robespierre)的名言，修正主义者所欲求的，是“没有革命的革命”。

如果我们细细审视就会发现，罗莎·卢森堡观点中生死攸关之处，恰恰在于革命进程中的元语言的不可能性：革命的主体不能保持一定的客观距离来“指挥”、“指导”这一进程，它是通过这一过程形成的，因为这个——因为革命穿越主体性具有暂时性——没有先前的“不成熟”和失败的努力，我们就不可能“在正确的时刻进行革命”。在此，在伯恩斯坦和卢森堡的对峙中，我们发现了强迫症(男人)和歇斯底里(女人)之间的对立：强迫症要延宕、推迟革命行动，等待正确的时刻；而歇斯底里(姑且这么说)要通过自己的行为超越自己，并因此揭穿了强迫症立场的虚假性。这也是黑格尔关于历史中的重复这一角色的理论最为重要之处：“一般说来，一场政治革命，只有当它更新(renewed)之后，才会得到民意的支持。”这即是说，它只有重复第一次失败了的努力，才可能成功。

黑格尔借助凯撒之死确立了其有关历史中的重复的理论：当凯撒巩固了个人权力，并将其加强到皇帝的程度时，他的行为“客观上”(实质上)与历史真相、历史必然性保持了一致——共和政体

正在失效,能够维持罗马国家统一的政体形式是君主政体,即在单个人的意志上建立起来的国家;但它形式上实施的依然是共和政体(以民意为基础)——共和政体之所以"还活着,仅仅是因为她已经忘记一个事实——她已经死了"。可以以此解析弗洛伊德分析过的那个著名的梦,梦者梦见他那并不知道自己已经死去的父亲:他父亲再次活了过来,然后像平常那样和他谈话,但是(非同凡响之处正在这里)他的确真的死了,只是他对此一无所知。"[4][1]

对于依然信奉共和政体的"民意"而言,凯撒个人权力的积聚——这当然是与共和政体的精神背道而驰的——表现为某种武断行为,这只是偶然的自我意志的个人表现;结论是,如果此人(凯撒)被剪除,共和政体就会恢复其光辉和灿烂。但正是凯撒的反叛者们(布鲁图斯[Brutus]、卡修斯[Cassius]等人)——依据着"理性的诡计"——验证了凯撒的真理(即历史的必然性);谋杀凯撒的最终结局和产物,就是奥古斯都(Augustus)这个第一任小凯撒(caesar)的统治。于是真理就来自失败:在失败中,在对表现目标的丧失中,谋杀凯撒这一行为,以马基雅弗利的方式(Machiavellian way)[2],完成了由历史指派给它的使命,通过谴责其自身的非真理性——其武断性和偶然性,来展示历史的必然性。[5]

有关重复的全部问题存在于从凯撒(Caesar,一个人的名字)到小凯撒(caesar,罗马皇帝的头衔)的转变之中。谋杀凯撒——历史

---

① 参见弗洛伊德:《释梦》,孙名之译,商务印书馆1996年版,第430页。

② 马基雅弗利(Niccolo Machiavelli,1469~1527),意大利政治思想家和历史学家,1496~1512年任佛罗伦萨共和国要职,主张结束意大利的政治分裂,建立统一而强大的君主国;为了达到此目的,可以不择手段(所谓"马基雅弗利主义")。著有《君主论》、《罗马史论》、《佛罗伦萨史》等。

人格——最终引发了凯撒主义（*caesarism*）的确立：凯撒这个人以凯撒头衔这一方式不断重复自己。这一重复的理性、驱动力是什么？猛一看，答案是显而易见的：意识对"客观"历史必然性的延宕。用来打破历史必然性的某一行为，被意识（"民意"）设想为武断行为，设想为本来可以不发生的事情。因为有了这样的理解，人们试图去消除其结果，恢复事物固有的状态，但当这种行为进行自我重复时，它最终还是被设想为潜在的历史必然性的表现。易言之，重复是历史必然性在"民意"的眼睛中显现自己的一种方式。

但是这样的重复观念，是以有关客观的历史必然性的朴素认识论预设为基础的，它独立于意识（"民意"）之外，并最终通过重复肯定自身的存在。这一观念所遗失的是，所谓的历史必然性是通过误认形成的，是通过最初的"民意"失败而形成的，并以此认识其真实品性——这就是说，真理来自误认。这里至关重要之处是某一事件已经变化了的符号身份：当它第一次发生时，它被体验为偶然性创伤，体验为某一非符号化实在界的入侵；只有通过重复，这一事件才能以其符号性的必然性被认识——它在符号网络中确定其位置；它在符号秩序中实现自己。但正如弗洛伊德所分析的摩西（Moses）一样，通过重复进行的认知非常必要地预先假定了犯罪、谋杀行为：为了在符号必然性中实现自己——获得权力的头衔，凯撒作为经验、肉身之人，不得不死，这正是因为，此处所讨论的"必然性"是符号必然性。

在其第一次出现时，事件（比如凯撒对个人权力的积聚）对于民众而言，是过于创伤性的，因而难以把握其真正蕴涵——对于其第一次到来的误认，是直接内在于其符号必然性的。不仅如此，它是其最终认知的直接构成因素。第一次谋杀（凯撒的谋杀长辈）开辟了犯罪的通途，正是这样的犯罪和罪过，构成了重复的真正驱动力。事件重复自身，并非因为有了某种客观必然性，该客观必然性

独立于主体爱好之外并因而是不可抵抗的；而是因为，其重复是对我们的符号性罪过的一种补偿。

换言之，重复宣告了法律的到来，宣告了父亲名义(Name-of-the-Father)的到来，父亲名义取代了死亡了的、被刺杀了的父亲：通过重复，自我重复的事件回溯性地获得了其法律，这可以说明，为什么我们把黑格尔式的重复当成从无法无天序列走向有法可依序列的过渡，当成对无法无天序列的涵括——当成阐释的一个姿态，当成对创伤性、非符号化事件的符号性占有(在拉康看来，阐释总是在父亲名义的记号下进行的)，并进而加以把握。黑格尔或许是第一个清晰分析延宕的人，而延宕正是阐释这一行为构成的：阐释总是来得太晚，拖得太久，总是来在要被阐释的事件重复自己的时候；事件第一次到来时总是不会秩序井然的。同样的延宕也被概括在黑格尔的《法哲学原理》(*Philosophy of the Law*)序言中，概括在论述米纳瓦的猫头鹰(owl of Minerva)那个著名段落中(它是对一个特定时代的哲学理解)，那只猫头鹰只能在夜间飞行，待到时过境迁，一切便都宣告终结。[1]

"民意"在凯撒的行动中看到的是个人偶然性，而非历史必然性的表现。这个事实[2]并非简单的"意识对效率的延宕"的个案：问题的关键在于，这一必然性本身是由通过误认形成和实现自己的；这一必然性第一次出现时被民意所误认，被误解为偶发性的自我意志。在精神分析运动的历史中，发现同样的重复逻辑，我们不应该为此感到吃惊：对于拉康而言，重复他们与国际精神分析协会(International Psycho-Analytical Association)的分裂，是十分必要的。

---

① 参见黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第14页。米纳瓦乃智慧、技术及工艺之神。

② 原著使用的是"fast"一词，疑为"fact"的别字。

第一次分裂(1953 年)被体验为创伤性的偶然性——拉康们还试图弥合他与国际精神分析协会的关系,以便获准再次加入之——但是到了 1964 年,对于他们的"民意"而言,一切都变得显而易见了:这次分裂是必然的,因此他们割断了他们与国际精神分析协会的联系,结果,拉康创立了他自己的学派。

3. 黑格尔与奥斯汀并驾齐驱

是此奥斯汀(Austen)而非彼奥斯丁(Austin)[①]:只有简·奥斯汀,或许才是在文学领域与黑格尔遥相呼应的人物:《傲慢与偏见》是文学性的《精神现象学》,《曼斯菲尔德庄园》是文学性的《逻辑学》,而《艾玛》则是文学性的《百科全书》……难怪我们在《傲慢与偏见》中发现了真理来自误认这一辩证法的完美个案。尽管他们属于不同的社会阶级——他来自富裕的贵族家庭,她来自贫困的中产阶级——伊丽莎白(Elizabeth)和达西(Darcy)彼此都感受到了来自对方的强烈吸引力。因为他的傲慢,他的爱似乎一文不值;当他握着伊丽莎白的手时,他公开承认他对她所从属的世界的蔑视,希望她能把他的建议当成闻所未闻的尊敬予以接受。但因为自身的偏见,伊丽莎白把他看成是一个卖弄才情、傲慢自大、空虚自负的人物:他故意屈尊的建议令她感到羞辱,她拒绝了他。

---

① 简·奥斯汀(Jane Austen, 1775 ~ 1817),英国小说家,著有《爱玛》(*Emma*)、《曼斯菲尔德庄园》(*Mansfield Park*)、《劝导》(*Persuasion*)、《傲慢与偏见》(*Pride and Prejudice*)、《理智与情感》(*Sense and Sensibility*);约翰·奥斯丁(John. L. Austin, 1911 ~ 1960),日常语言分析哲学牛津学派的代表人物,是言语行为理论的创立者,代表性著作是《如何以言行事》(*How to Do Things With Words*)。

这双向的失败,相互的误认,构成了双向沟通运动(double movement of communication)的结构,在那里,每个主体都从对方那里收到了反向信息(message in the inverse form):伊丽莎白想在达西面前呈现出一个年轻的、有教养的、充满了才智的女性形象,但她从他那里得到的信息是:"你不过是一个可怜的、心灵空虚的、会耍各种手腕的生灵而已";达西想在伊丽莎白面前呈现出一个自豪的绅士形象,但他从她那里得到的信息是:"你的自豪不过是卑鄙无耻的妄自尊大而已。"在中断了彼此间的关系后,他们通过一系列的偶然事件,都发现了对方的真实本性——她发现了达西敏感、温柔的天性,他发现了伊丽莎白真正的高贵和富有才智的天性——小说到此恰到好处地收场,他们结了婚。

我们对这个故事的理论兴趣存在于下列事实之中:他们第一次相逢的失败,对彼此天性的双向误认,是促成最终结局的积极条件。我们不能不费吹灰之力地得到真理,我们不能说,"如果一开始她就认识到了他的真实本性,他也认识到了她的真实本性,他们的故事就会伴随着他们的结婚而立刻结束。"让我们做一个好笑的假想吧:假如这对未来的恋人第一次相遇就相知了——伊丽莎白接受了达西的第一个建议,那将会发生什么?他们不能被爱的柔情蜜意粘在一起,他们将变成日常生活中随处可见的俗不可耐的一对夫妻,一个由傲慢自大的富有男人和自命不凡、内心空虚的年轻女子组成的一对夫妻。如果我们想省略由于误认而造成的令人痛苦的迂回弯路,我们就会失去真理自身:只有"完成"这一误认,我们才被允许接受对方的真实本性,同时克服我们自己的弱点——对于达西而言,是摆脱虚伪的傲慢;对于伊丽莎白来说,是抛弃自己的偏见。

这两种运动是相互连接的,因为伊丽莎白在达西的傲慢中,看到的是她自己的偏见的反转意象;而达西在伊丽莎白的空虚中,看

到的是他自己的虚假傲慢。换言之，达西的傲慢并非事物的简单、实证状态，该事物独立存在于他与伊丽莎白关系之外，它并非其本性的直接财富；只有透过她的偏见这一视角，它才发生和显现出来；反之亦然，只是在达西傲慢自大的视野中，伊丽莎白才是一个自命不凡、内心空虚的女孩。让我们用黑格尔的术语详细说明这一切：在对方的已被觉察的缺点中，每个人都感受到了他/她的主体立场的虚假性，却对此一无所知；对方的缺点仅仅是我们视点的扭曲的客观化。

4. 两个黑格尔式的笑话

有一个非常著名的黑格尔式的笑话，它非常完美地展示出真理是如何来自误认的——通向真理的道路是如何与真理相契合的。在本世纪之初，一个波兰人和一个犹太人坐在同一列火车上，面面相觑。波兰人紧张地晃动着身子，一直目不斜视地瞪着犹太人。不知道是什么东西激怒了他，最后，他再也抑制不住地爆发了："告诉我，你们犹太人是怎样成功地从人们身上榨取了最后一个硬币，使自己腰缠万贯的？"犹太人回答说："好吧，我会告诉你，但不能分文不取，你先付我5个兹罗提(波兰币)。"收到钱后，犹太人开始讲了："首先，你拿一条死鱼，割下它的头来，将其内脏装在一个玻璃瓶里。然后，大约月圆的时候，在半夜时分，你一定要把这个瓶子埋进墓地……""那么，"波兰人贪婪地打断了他，"如果我做了这一切，我会成为一个富人吗？""不要操之过急，"犹太人回答说，"这还不是你必须要做的全部事情；如果你想听剩下的内容，你必须再付我5个兹罗提。"收下钱后，犹太人继续讲他的故事。不久，他又伸手要钱，没完没了。最后波兰人在愤怒中爆发了："你这个肮脏的无赖，你真的认为我没有注意到你想干什么？这没有任

何秘密可言，你简直要从我身上榨取最后一个硬币！”犹太人平静而温顺地回答他说：“好吧，现在你已经明白，我们这些犹太人……”

这个小故事中包含的任何事物，都易于得到阐释，只要有波兰人审视犹太人的那股好奇、求知的精神——它意味着，从一开始，波兰人就落入了移情关系的陷阱之中：对于他而言，犹太人体现为“假定无所不知的主体”（subject presumed to know）——知道如何从别人那里榨取金钱这一秘密。这个故事的要点当然在于，犹太人并没有欺骗波兰人：他信守诺言，告诉了他如何从别人那里榨取金钱的诀窍。这里至关重要的是那一结果的双向移动——在波兰人愤怒爆发的那一时刻与犹太人最后的回答之间，存在着距离。当波兰人脱口而出，“这没有任何秘密可言，你简直要从我身上榨取最后一个硬币！”他已经讲出了真理，而对此一无所知——这就是说，他在犹太人的操纵中，看到了一个小小的诡计。他所遗漏的是，正是通过这一诡计，犹太人信守了诺言，交付了他花钱想要购买的东西（犹太人如何……的秘密）。波兰人的错误仅仅在于他的视野：他盼望得到最终在某处揭示出来的“秘密”；他把犹太人的叙述当成了最终揭示“秘密”的通途；但真正的“秘密”已经存在于叙述之中了：犹太人通过他的叙述，捕获了波兰人的欲望；波兰人全神贯注于这种叙述之中，并准备为此付钱。

因而，犹太人的秘密存在于我们（波兰人）的欲望之中，存在于犹太人知道如何摆布我们的欲望这一事实之中。我们之所以作出下列陈述，原因也在这里——故事的最终转折，它双向的扭曲，完全契合于精神分析的治疗的最后时刻，契合于移情的消解和“穿越幻象”（going through fantasy）的过程：当波兰人在愤怒中爆发的时候，他已经摆脱了移情，但他还没有穿越其幻象——认识到这一点，是通过意识到，犹太人是如何通过他的诡计而兑现其诺言的。

驱使我们认真倾听犹太人叙述的那个"秘密"，恰恰是拉康的小对形，那个空幻的幻象客体，诱发我们欲望和同时——这是其悖论——被我们的欲望进行回溯性地伪装的客体；在"穿越幻象"时，我们能够体验到，这一幻象客体("秘密")是如何使我们的欲望成为物质实体的。

另一个著名笑话刚好具有与此完全相同的结构，但人们常常忽略这一点——当然，我们这里指的是那个关于"法门"(Door of the Law)的那个笑话，它来自卡夫卡的《城堡》的第19章，那里出现了最后的转机，那个垂死的乡下人向门卫问道：

> "人人都努力奉公守法，但在这些年里，除了我，谁都不想获准进入此门，怎么会是这样的呢?"门卫觉得这人气数将尽、听力下降，于是对着他的耳朵大声吼道："除了你，谁也不能获准进入此门，因为这个门只是为你一个人设计的。我现在就关掉它。"[6]

这个最终的曲折，与波兰人和犹太人故事终结时出现的扭曲，何其相似乃尔：主体已经体验到，他(他的欲望)从一开始就成为这个游戏的一部分的，大门只对他一个人有意味，叙述的目的只是捕获他的欲望。我们甚至可以为卡夫卡的小说创造另一个结局，以便使它更接近那个波兰人和犹太人的笑话：经过长久的等待后，那个乡下人在愤怒中爆发了，并开始向门卫哭诉："你这个肮脏的无赖，为什么你要装模作样地守卫着那扇大门，就好像里面藏着多少秘密似的，你很清楚，大门里面没有任何秘密可言，这个大门也仅仅是为我一个人建造的，目的是俘获我的欲望。"那个门卫(如果他是一位精神分析学家的话)会平静地回答他说："你看，现在你已经发现真正的秘密：大门里边所有的，只是你的欲望希望得到的东

西……"

在上述两种情形中，最后的扭曲所显示出来的本质，遵循的是黑格尔超越、消灭"恶劣无穷大"的逻辑。也就是说，在这两种情形中，起始点是毫无二致的：主体面对着某个实体性真理(substantial Truth)，即某个把他排除在外、永远躲避着他的秘密——隔着无数道门的难以接近的法律之心(heart of the Law)；不可得到的最终答案，犹太人如何从我们身上榨取金钱的最后秘密，我们一直等待着的犹太人叙述的结局(它可以无限地进行下去)。在这两种情形中，问题最后的解决也是完全一样的：游戏一开始，主体就不得不去领会，隐藏着秘密的大门为什么只对他一个人有意义，犹太人叙述的结局所揭示出来的真正秘密为什么只是他自己的欲望——简言之，他的位置恰恰处于大他者的对立面(他把自己体验为被排除在大他者秘密之外的人)，又是如何内在于大他者的。这里我们遇到了某种"反射性"(reflexivity)，我们不能把它化约为哲学反思(philosophical reflection)：它是这样一个特质——似乎要把主体排除在大他者之外，而主体又要揭示大他者的秘密，包括法的秘密、犹太人如何……的秘密。这一特质已经成为大他者的"反射决定"；恰恰是作为被排除在大他者之外的人，我们已经成为其游戏的一部分。

5. 时间陷阱

误认所特有的实证性——误认发挥着"生产性"例证的作用这一事实——可以以一种更为激进的方式加以设想：误认不仅是真理最终出现的内在条件，而且可以说，它还拥有一个实证的本体论之维(positive ontological dimension)：它尽可能确立并呈现为某种实证性实体。为了例证这一点，让我们再次引证一部科幻小说，一部

经典科幻小说，罗伯特·海因莱因[①]的《入夏之门》(*The door into Summer*)。

这部小说(著于1957年)假想的是，在1970年，冬眠术已经成为司空见惯的程序，众多公司都在大力经营。主人公是一个名叫丹尼尔·布恩·戴维斯(Daniel Boone Davis)的年轻工程师，作为一个职业骗子，他要把自己冬眠30年。2000年12月他醒了过来，多次历险之后，他结识了年迈的特威切尔博士(Dr. Twitchell)，那是一个发明了时间机器的"疯狂天才"。戴维斯说服了特威切尔博士，让特威切尔博士把时间机器应用到他身上，以便把他再送回到1970年。在那里，主人公精心安排其事务(把自己的钱投入一个他了解底细的公司，这样再回到2000年后，他将在这30年间获得巨大利润，他甚至还为自己在2000年安排了婚礼：他安排自己未来的新娘也进入冬眠状态)；然后，再使自己冬眠30年；他第二次醒来时的日期，是2001年的4月27日。

似乎一切都尽如人意——只有一个小小的细节令主人公感到烦恼：在2000年，报纸开始在"出生"、"死亡"、"婚姻"的旁边，印刷"觉醒"(awakenings)这一栏目，把所有那些从冬眠中醒来的人的名单全部罗列出来。他在2000年和2001年的第一次停留是从2000

① 罗伯特·安森·海因莱因(Robert Anson Heinlein, 1907～1988)，美国著名科幻小说作家。从1939年起写科幻小说，迄今已出版长篇科幻小说30多部、短篇科幻小说集十余部。主要作品有《傀儡主人》(1951)、《双星》(1956)、《银河系公民》(1957)、《星船上的伞兵》(1959)、《陌生土地上的陌生人》(1961)以及《月亮是严厉的情妇》(1966)等，后四部小说获雨果奖。《入夏之门》创作于1957年，是关于时间旅行的。主人公一次又一次地与时间打交道，而每一次使用的方法都有所改变。最后，他终于成功地在历史和未来之间进行旅行。

年12月到2001年6月，这意味着特威切尔博士在他于2001年4月第一次醒来后，把他送回了过去。在2001年4月28日星期六出版的《泰晤士报》（*The Times*）列出的于4月27日醒来的人的名单中，当然会有他的名字："D.B.戴维斯"。为什么在他2001年的第一次停留中，他没有在"觉醒"的名单中发现自己的名字，尽管在这期间他一直专心致志地阅读这一专栏？难道这仅仅是一个偶然性的疏忽吗？

> 不过，如果我看到了我的名字，我会在那时干些什么？走到那里，见到我自己——变成一个十足的疯子。不会的，因为如果我看到了我的名字，我就不会干我后来干过的那些事——我的"后来"——我顺理成章地干的，因此根本不可能发生那种事。控制采用的是负回馈模式（negative feedback type），它装有内置的"失败保护程序"（fail safe），因为报纸上的名字的存在完全取决于我没有看到它；我那时可能看到报纸名字的明显可能性，依据基本的电路设计，是被排除的"不可能"之列。"有一个神赋予我们以目的，它草草制成那些目的，我们就按它的意志行事。"自由意志和宿命处于同一语句之中，都是真实的。[7]

在此我们得到了"无意识中的字符行为"（agency of the letter in the unconscious）的字面定义，即"存在完全取决于我没有看到它"这行文字。在其2001年的第一次停留中，如果主体在报纸上看到了他的名字——如果他在其第一次停留中看到了他在2001年第二次停留的踪迹——他就会因此以完全不同的另一种方式行事（他就不会回到过去，等等）：也就是说，他会以另外一种方式行事，以便阻止他的名字出现在报纸上。可以说，这一疏忽具有负本体论之

维(negative ontological dimension):字符的“可能性条件”,必定要被忽略,我们也必定没有注意到它的存在——它的存在完全取决于它没有被主体看到。我们在此拥有了对传统的存在—感知(esse-percipi)的一种倒置,正是非感知(non-percipi)成了存在(esse)的先决条件。这或许也是理解无意识的“前本体论”(pre-ontological)状态的正确方式(灵感来自拉康的研讨班报告XI[*Seminar* XI]):无意识是一个悖论性的字符,它只有在本体论的意义上不存在,才能维持自己的存在。

以一种完全相同的方式,我们也可以确定精神分析中的知晓状态。在此发挥作用的知晓,是关乎主体最隐秘、最具创伤性存在的知晓,是关乎主体快感的特定逻辑的知晓。主体以其日常态度接触他四周的世界(*Umwelt*)、围绕着他的世界,接触某些既已存在的实证性;精神分析却带来了令人头晕目眩的经验:既已存在的实证性,只有在其他(另一场景,*an einem anderen Schauplatz*)基本非知存在的地方,才能存在和维持其一致性。它带来了一种令人恐怖的经验:如果知道的太多,我们可能会失去我们的存在。

让我们以拉康的想像界这一概念为例:自我只能生存在它对自身条件的误认的基础上;自我就是这种误认的结果。所以拉康看重的不是自我在反映、把握其自身条件方面的无能为力,不是指出自我成了难以接近的无意识力量的玩具。他强调的是,主体要想获得这种反思,就必须丢弃他的本体性的一致性。正是在这个意义上可以说,我们通过精神分析获得的知识,是不可能真实可靠的:我们处于一个危险之地;因为靠得太近,我们突然发现,我们的一致性,我们的实证性,正在解体。

在精神分析中,知晓被致死的维度打上了标志:主体必须为接近而付出代价——失去其存在。换言之,消灭误认意味着要消灭、消解假定把自己隐藏在误认的形式幻觉后面的“实体”。这一实体

——在精神分析中惟一被认识到的事物，在拉康看来，就是快感。获得知识就要失去快感。快感，就其愚蠢性而言，只能建立在某种非知、无知的基础上。难怪接受精神分析的人对精神分析者的反应常常是偏执狂式的：通过将其驱入关于其欲望的知识，精神分析者想有效地从他那里偷走最隐秘的宝藏——它的快感内核（kernel of enjoyment）。

（二）作为实在界的征兆

1. 作为征兆的泰坦尼克号

我们一面追赶未来，同时又对过去进行回溯性的修正，二者之间形成的辩证法，使得错误也成了真理的一个组成部分，使得误认也具有了实证的本体论之维。不过，这一辩证法也有自己的局限，它绊在了一个石头上，不得不中止前行。这个石头当然就是实在界，它拒绝符号化：创伤点（traumatic point）总是易于为人忽视，但它依然还要回返，尽管我们试图通过各种不同的策略抵消它，将其整合进符号秩序之中，但一切都是白费劲。在拉康教学最后阶段的见解中，恰恰是征兆被设想成了如此这般的快感内核，它作为一种剩余存在着，而且总是通过各种努力回返，这些努力包括使其驯化、贵族化（如果我们可以被允许使用这一术语的话，它倒是适合于说明驯化的策略——驯化作为我们的城市"征兆"的贫民窟），包括通过说明去消解它，将其意义置入词语之中。

为了证明拉康教学中在征兆概念上的重点的转移，让我们以一个至今还在吸引公众注意力的个案为例：泰坦尼克号（*Titanic*）

的失事。当然，把泰坦尼克号解读为“意义纽结”(knot of meanings)意义上的征兆，这已经成为常识：泰克尼克的沉没具有创伤性的结果，它受到了重重一击，“不可能发生的事情发生了”，永不沉没的轮船沉没了；但是关键之处也是那重重一击，它的沉没适逢其时——“时间一直在等待着它”：即使在沉没发生之前，就已经有一个场所被打开，在幻象空间(fantasy-space)中保存了它。它[1]对“社会想像”(social imaginary)产生了如此恐怖的冲击力量，是因为它被期待已久了。它曾经极其详尽地被人预言过：

> 1898 年，有一个苦苦挣扎的作者，名叫摩根·罗伯逊(Morgan Robertson)，编写了一部寓言式小说，是关于一艘大西洋轮船的。该轮船比以前建造的任何轮船都大许多。罗伯逊在这艘轮船上装了许多富裕而傲慢的人物，然后让它撞上冰山，在4 月的夜晚沉入了冰冷的海水中。不知何故，它表现了任何事物在此时的徒叹奈何(futility)，而事实上这部小说在同年由曼斯菲尔德公司(firm of M. F. Mansfield)出版时，取的就是《徒叹奈何》(*Futility*)这一名字。
>
> 14 年之后，一个名叫白星航线(White Star Line)的英国船运公司建造了一艘巨轮，它与罗伯逊小说中的那艘轮船有着惊人的相似之处。新轮船的排水量是 66,000 吨，罗伯逊小说中那艘轮船的排水量是 70,000 吨。现实中的轮船身长 882.5 英尺，小说中的轮船身长 800 英尺。两艘轮船都有 3 个螺旋桨，都是每小时航行 24～25 海里，都能容纳 3000 人，按照这个数目的比值，都有足够的救生艇。但这些救生艇似乎没有

[1] 原著使用的是“In”一词，根据英语的语法规则和一般的语义规则，疑为“It”的错字。

用武之地,因为它们都打上了"永不沉没"的标记。

1912年4月10日,现实中的轮船离开了南安普敦,驶向纽约,开始了它的处女航。它的货物包括一个无价之宝——莪默·伽亚谟[①]的《鲁拜集》(*Rubaiyat of Omar Khayyam*),还有价值2.5亿美元的全体乘客。在航程中,它也撞上了冰山,在4月的深夜沉入了冰冷的海水。

罗伯逊把他小说中的轮船命名为泰坦号(*Titan*),白星航线公司把它建造的轮船命名为泰坦尼克号。[8]

造成这种令人难以置信的契合的原因和背景,是不难猜测的:在世纪的转折点上,某一年代已经走向终结——和平进步的年代,明确而稳定的阶级划分的年代,等等,总之从1850年到第一次世界大战爆发这一漫长时期,已经走向终结,这已成为时代精神(*Zeitgeist*)的一部分。新危险弥漫开来(劳工运动、民族主义的爆发、排犹主义、战争危险),它会很快使西方文明的田园牧歌景象失去光彩,同时释放其"野蛮"的潜能。在世纪的转折点上,如果还有一种现象能够体现这一时代的终结,那就是这艘横越大西洋的轮船:漂浮的宫殿,技术进步的奇迹;令人难以置信的复杂机器,性能良好的设备,社会精英的聚集地;社会结构的微型景观,一个社会景象——这里的社会并非本来面目的社会,而是被人看到的社会,是希望被人看到的可爱社会,是一个具有明确的阶级划分的稳定整体,等等,总之一句话,是社会的自我理想(ego-ideal, *Ich-Ideal*)。

换言之,泰坦尼克号的失事之所以造成如此巨大的冲击力,并不是因为这场灾难具有多么直接的物质能量,而是因为它具有符

① 莪默·伽亚谟(Robajoj Omar Kajjam, 1048? –1122?),古代波斯诗人、数学家、天文学家,《鲁拜集》是他创作的长诗,每节四行。

号性多重决定(symbolic overdetermination),因为其中被注入了意识形态内涵:它被当作一个"符号"来解读,当作日益接近的欧洲文明大灾难的浓缩了的隐喻性再现来解读。泰坦尼克号的失事只是一种形式,社会以这种形式经历了自身死亡的体验,而且注意到这一点是很有趣的——无论是传统右翼人士的解读,还是左翼人士的解读,都采取的同样的视角,只是强调的重点有所不同。从传统的角度看,泰坦尼克号是飘然而逝的勇敢时代(bygone era of gallantry)的怀旧纪念碑,那一时代已经消失于粗俗的当代世界之中;从左翼的角度看,它讲述了一个关于僵化阶级社会的无能为力的故事。

但所有这些都是老生常谈,可以在任何关于泰坦尼克号的报告中找到这样的陈词滥调——以这种方式,我们可以轻而易举地解释它的隐喻性多重决定(metaphorical overdetermination),正是这种隐喻性多重决定,将自己的符号分量赋予了泰坦尼克号。问题的关键于,这还不是问题的全部。我们可以轻易地说服自己,这只要看一眼最近由深海照相机拍摄的有关泰坦尼克号失事的照片,就可以了——这些照片散发出来的充满感染力的可怕力量,究竟来自何处?可以说,凭借直感就可发现,这种诱人的力量不能根据符号性多重决定,不能根据泰坦尼克号的隐喻意义加以解释:它最后的一着并不是再现(representation)而是某种惰性呈现(inert presence)。泰坦尼克号是一个拉康意义上的原质(Thing):物质残余,可怕的、不可能的快感的物化。通过审视泰坦尼克号的失事,我们获得了对禁区(forbidden domain)的洞察力,获得了对本来无法看见的某一空间的洞察力:那些可以看见的碎片只是某种由快感的流体所凝结起来的残余,只是某种快感的石林(petrified forest)。

这一可怕的冲击力与意义毫无关系,或者更确切地说,它是一种渗透着快感的意义,这里的快感是拉康意义上的快感。因此,泰坦尼克号的失事发挥着崇高客体的功用:一个被抬到不可能之原

质(impossible Thing)这样的高度的、实证性的物质客体。或许所有那些详细阐述泰坦尼克号的隐喻意义的努力,都不过是在逃避原质所造成的可怕冲击力而已,不过是在通过将原质降低到符号的层面,通过赋予它意义,将其驯化而已。我们通常说,原质的诱人呈现,模糊了它的意义;其实,与此完全相反的陈述才是真实的:意义模糊了由于原质的出现而造成的可怕冲击力。

2. 从征兆到征兆合成人

那么,这就是征兆。正是在征兆这一概念的基础上,我们必须为下列事实定位:在拉康教学的晚年,我们发现了征兆的某种普遍化,几乎任何事物都或多或少地成了征兆,以至于最后甚至连女人都被确定为男人的征兆。我们甚至可以说,"征兆"是拉康对下列永恒哲学问题的最终回答:"为什么总是存在某物而不是乌有"——这代替了"乌有"的"某物",的确就是征兆。

对于哲学讨论的一般引证,通常是世界—语言—主体鼎足而立的关系,即主体通过语言这一中介与客体世界结成的关系;拉康通常为他的"能指专制主义"(absolutism of signifier)而受人指责——这些指责是,他没有考虑到客观世界的存在,他把自己的理论局限于主体与语言的相互作用之间;好像客体世界并不存在,好像只存在着能指游戏的想像性的结果幻觉。但拉康对这一指责的回答是,不仅作为既定客体整体的世界不存在,而且语言和主体也不存在:"大他者(即是说,作为一致封闭整体的符号秩序)并不存在",这已经成为经典的拉康命题。他用 $\$$表示主体,$\$$是一个被斜线封死了的S,是一个空隙,是能指结构中的空位。

在此,我们当然必须向自己提一个天真而又必要的问题:如果世界、语言、主体均不存在,那还存在什么?或者确切些说,是什么

赋予了现存现象以一致性？正如我们已经指出的那样，拉康的回答是征兆。对于这个回答，我们必须给予完全的反后结构主义的强调：后结构主义的基本姿态是消解任何实体上的一致性，谴责隐藏在其坚实一致性后面的符号性多重决定的相互作用——一言以蔽之，将实质上的同一性融入非实质性的存在差异的关系网络之中；征兆这一概念乃快感的实体的必要的对应物，而快感的实体是一个真正内核，意指互动（signifying interplay）就是围绕着此一真正内核构建起来的。

为了把握征兆普遍化的逻辑，我们把它与另一种普遍化——排斥（*Verwerfung*）的普遍化——联系在一起。在其尚未出版的研讨班报告中，雅克－阿兰·米勒曾经颇具讽刺意味地谈及从狭义排斥论到广义排斥论的过渡（passage from special to general theory of foreclosure），当然这里影射着爱因斯坦（Einstein）从狭义相对论到广义相对论的过渡。当拉康在50年代引入排斥（foreclosure）这一概念时，用它标指一种特定现象——把某一关键能指（key-signifier），如缝合点和父亲名义，排斥在符号秩序之外，同时触发精神病的过程。排斥并不是语言所特有的，它只是精神病现象的区别性特征。而且，正如拉康再阐释弗洛伊德那样，从符号秩序中被排斥的事物，又在实在界中回归了——比如，以幻觉现象的方式回归了。

不过，在其教学的最后年代里，拉康把排斥的功能置于所有领域之中：存在一种符号秩序特有的排斥；只要我们拥有符号结构，它又围绕某一空隙进行结构，它就会暗示出某种关键能指的排斥。性欲望的符号构造（暗示出性关系能指的短缺，暗示出“不存在性关系”，性关系不能符号化——这是一种不可能的“对抗性”关系。为了把握两种普遍化之间的相互联系，我们必须再次应用下列命题——“从符号秩序中被排斥的事物，又在征兆的实在界中回归

了”：女人并不存在，她的能指原先就被排斥了，这就是她作为男人的征兆再次回归的原因。

作为实在界的征兆——这似乎与下列经典的拉康命题是背道而驰的：无意识是像语言那样结构起来的。征兆就是精彩的符号构成(symbolic formation)，就是加密的信息，它可以通过阐释予以解密，因为它在本质上就是一个能指，难道不是如此？拉康的全部观点就是，我们必须探测隐藏在肉体想像面具(例如，歇斯底里征兆)后面的符号性多重决定，难道不是如此？为了解释这一显而易见的矛盾，我们必须考察拉康学说发展的不断变化。

我们可以使用征兆这一概念，将其当成一种线索、索引，以允许我们区分拉康理论发展的主要阶段。当初在50年代时，征兆被设想成一个符号性的意指构成(signifying formation)，设想成某种发送给大他者的密码或加密信息，可后来又假定大他者赋予征兆以真正的意义。征兆起自世界失败的地方，起自符号沟通的通路被打断的地方：它是某种“以其他方式进行的沟通的延伸”；失效的被压抑的词语以密码的形式展示自己。此论的蕴涵在于，征兆不仅可以阐释，而且是由对其阐释的审视构成的：它发送给大他者，而大他者则被假定包含着它的意义。换言之，如果没有接收者，就没有征兆：在精神分析的治疗中，征兆总是发送给分析者的，它诉诸于他并向他传递其隐含意义。我们还可以说，没有移情就没有征兆，没有预先假定要去了解其意义的某些主体，就没有征兆。恰如一个谜，可以说，征兆通过阐释展示其消解的过程：精神分析的目的是，通过允许患者描述其征兆的意义，重建破碎的沟通网络：通过这种描述，征兆被自动消解了。这是基本的要点之所在：正是在其构成中，征兆暗示出大他者的一致、完整的领域，因为其构成本身就是对大他者的诉求，而大他者则包含着它的意义。

但问题也在此出现了：尽管已经对其进行了阐释，为什么征兆

不能进行自我消解，为什么它会持续存在？拉康对此问题的回答当然是快感。征兆不仅是加密的信息，它同时还是主体对其快感进行组织的一种方式——这就是为什么即使进行了完整的解释，主体还是不准备放弃其征兆的原因之所在，这也是为什么"他爱征兆胜于爱他自己"的原因之所在。拉康分两个阶段，在征兆中为快感之维进行定位。

首先，他试图将快感之维视同幻象之维，并将其隔离，然后通过一整套的区别性特征将征兆与幻象对立起来：征兆是一个意指构成，可以说，它"追赶"其阐释——这就是说，它是可以分析的；幻象是一个不能分析的惰性建构（inert construction），它抵制阐释。征兆暗示、示意某些没有隔绝的、一致的大他者，大他者将回溯性地为其赋予意义；幻象暗示要删除的、阻塞的、隔绝的、非完整、不一致的大他者——这就是说，他填补大他者的空隙。当征兆（例如口误）所引起的是不舒服和不愉快，但我们带着愉快拥抱对它进行的阐释；我们欢快地向别人解释我们的口误的意义；它们的"主体间的识别"（intersubjective recognition），通常是精神满足的一个源泉。当我们沉溺于幻象时（比如白日做梦的时候），我们感到无限的愉快，但要把我们的幻象告诉别人，它就会引起我们极大的不舒服，并感到耻辱。

我们可以以这种方式，阐明精神分析过程的两个阶段：阐释征兆——穿越幻象（*interpretation of symptoms-going through fantasy*）。当我们面对患者的征兆时，我们必须首先阐释其征兆，并穿过其征兆发现作为快感内核的基本幻象（fundamental fantasy），是它阻塞了阐释的深入进行；然后我们必须迈出至关重要的一步，仔细检查幻象，与其保持距离，体验幻象构成（fantasy-formation）是如何装饰、填补大他者中的的空隙、短缺和空位的。

但这里又引发了另一个问题：我们如何解释下列现象——毫

无疑问，患者仔细检查了自己的幻象，也与他们现实的幻象框架(fantasy-framework)保持了距离，但其关键征兆(key symptom)还是依然存在？我们如何解释这一事实？对征兆，对于那些不仅超越阐释而且穿越幻象的病理性构成，我们能干些什么？拉康试图借助征兆合成人这一概念，回应上述挑战。征兆合成人是一个新造词，能引发一系列的联想(人工合成的假人[synthetic-artificial man]，由征兆和幻象综合而成，圣·托玛斯[Saint Thomas]，圣者[saint]，)作为征兆合成人的征兆是某种渗透着快感的意指构成：它是一个能指，承载着感官享受。

在此我们必须牢记在心的是征兆的激进本体论地位：征兆，作为征兆合成人的征兆，从字面上看，是我们惟一的实体，是对我们存在的惟一的实证支撑，是赋予主体以一致性的惟一之处。换言之，征兆是我们作为主体"逃避疯癫"的一种方式，是我们"挑选某物(征兆构成)而非乌有(严重的精神孤独症，对符号宇宙的破坏)"的方式，"挑选某物而非乌有"是通过把我们的快感捆绑在某种意指符号构成上完成的，它向我们保证把最小的一致性赋予我们的在世中在(being-in-the-world)[1]。

如果处在这一激进维度中的征兆被松了绑，那就简直意味着"世界末日"的来临——对征兆的惟一选择就是不作选择：纯粹的孤独症、精神自杀、屈服于死亡驱力，对符号宇宙进行整体性破坏。拉康之所以最终把精神分析过程的终结定义为**对征兆的认同**(*identification with the symptom*)，原因就在这里。当患者能够在其征

---

[1] 在世中在(In-der-welt-sein, Being-in-the-World)，是海德格尔独创的概念。海德格尔把西方人的生存方式固定为一个现象学结构，并以此结构作为形而上学的基础。它表明，存在总是处于一个世界之中的存在，总是为自己的存在开展出一个世界。

兆的实在界中,识别出对其存在的惟一支撑时,分析就达到了它的目的。我们必须解读弗洛伊德的 *wo es war, soll ich werden*[1],原因也在这里:你这个主体,必须认同于你的征兆已经存身之地;在其"病理性"特性中,你必须识别出那赋予你的存在以一致性的因素。

这就是征兆:一个具体的"病理性"的意指构成对快感的绑定,一个抵抗沟通与阐释的惰性瑕疵、一个不能囊括在话语循环、社会粘结网络循环中却又成为其生存条件的瑕疵。现在或许已经很清楚了:为什么根据拉康的观点,女人是男人的征兆。为了解释这一点,我们只要记住弗洛伊德常常引用的那个著名的男子沙文主义的名言就够了:女人实在令人难以忍受,是永恒麻烦的源泉,但她们依然是我们所拥有的那一种类中最好的事物;没有她们,情形会更糟。所以,如果女人不存在,男人或许会认为自己就是确实存在着的女人。

3. 在你之中而非你

只要征兆合成人是一种能指,只要它还没有束缚在网络之中而是被迅速填充,渗透着快感,那么它的状况,根据定义就是"身心

---

① 这句名言来自弗洛伊德的《精神分析新论》(*New Lectures on Psycho-analysis*),是在谈及本我与自我、无意识与意识的关系问题时提出来的,含意丰富:"无论它去何处,我必随之而去","它前脚走,我后脚跟","本我在哪里,自我就必须去哪里"。英文译法不一,也在情理之中:"Where It was, there I must come about"、"where It was, I have to become"、"where it has been, I must become"、"Where id was, there ego shall be"。弗洛伊德的意思是,自我将代替本我,意识将取代无意识。显然,弗洛伊德此举意在强调"自我"、意识和理性认同的重要性。

交加的”。它身上打着令人恐惧的肉体标志，这肉体标志是无声的证明，以便为伪装出来的快感作证，而不牵涉任何东西或任何人。因此，卡夫卡的小说《一个乡村医生》(A Country Doctor)不就是一个以其纯粹——可以说，是经过蒸馏的——形式表现出来的有关征兆合成人的故事吗？那个孩子身上不断扩大的外伤，那个令人作呕、污秽不堪的窟窿——如果它不是生命实体活力在其最激进的无意义快感之维中的体现，那它又会是什么呢？

> 在他身体的右侧，靠近胯骨的地方，有一个手掌那么大的溃烂伤口。它是玫瑰红色的，各处深浅不一，中间底下颜色最重，四周边颜色较浅，呈微小的颗粒状。伤口还在不时出现凝结的血块，好像矿山上的露天矿。这是从远处看到的状况。如果近一点看，就会是另一番景象。谁看了这种情形会不惊讶地唏嘘感慨？和我的小手指一样粗细、一样长短的蛆虫，正用白色的小头和许多小脚从伤口深处蠕动着爬向亮处，它们身上呈现玫瑰红色，又沾上了许多血污。可怜的孩子，你已经无可救药。我已经找到了你致命的伤口，你身上这朵鲜花正在把你毁灭。[10]

“在他身体的右侧，靠近胯骨的地方……”恰如耶稣基督的伤口，尽管更近的先驱是瓦格纳的《帕西法尔》中的阿姆福尔斯塔(Amfortas)。阿姆福尔塔斯的问题是，只要他的伤口流血，他就**不能死去**，不能在死亡中求得安息。他的护理人员坚持认为，他必须履行其义务，主持格雷尔的典礼(Grail's ritual)，无论他在遭受多大的磨难；而他则绝望地请求他们向他施舍怜悯，杀死他，结束他的痛苦。这也正像《一个乡村医生》中的那个孩子，他向那个叙述者—医生表达了绝望的请求：“医生，让我死吧。”

乍一看，瓦格纳和卡夫卡井水不犯河水：一边是中世纪传奇的晚期浪漫复活，一边是对当代极权主义官僚体制下的个人命运的描述。不过，如果我们细细看来，就会感受到，《帕西法尔》中的问题也是官僚体制方面的问题：它表现了阿姆福尔塔斯在履行其典礼—官僚体制义务方面的无能为力。阿姆福尔塔斯的父亲蒂图里尔（Titurel）那可怕的声音，那个活僵尸的超我禁令，在第一幕就用下列语句发送给了他那虚弱无力的儿子："我的儿子阿姆福尔塔斯，你在履行你的职责吗？"（Mein Sohn Amfortas, bist du am Amt?）我们不得不把全部官僚体制的分量都赋予它：你在履行你的职责吗？你已经准备好履行自己的职责了吗？以一种多少有些马虎的社会学方式，我们可以说，瓦格纳的《帕西法尔》正在演出这样的历史事实：古典主人（阿姆福尔塔斯）已无力在极权主义官僚体制中实施统治，他必然为新的领袖人物（帕尔西法尔）取而代之。

在《帕西法尔》的电影版中，汉斯－于尔根·西贝尔贝格（Hans-Jürgen Syberberg）通过对瓦格纳原著的一系列改编，证明他已经意识到了上述事实。[①] 首先，他对其中的性关系作了一番改造：在第二幕中的一个至关重要的逆转时刻——在经历了昆迪里（Kundry）之吻之后——帕尔西法尔改变了自己的性别：男演员被一个年轻冷酷的女演员所替换，这里的关键倒不是表达雌雄同体的意识形态，而是对极权主义政权的"女性"本质的精明洞视：极权主义的法律是淫秽的法律，它贯穿着快感，失去了其形式上的中立性。但对我们而言，这里的至关重要的是西贝尔贝格版本的另一个特色：他

① 汉斯－于尔根·西贝尔贝格（Hans-Jürgen Syberberg，1935－），德国导演，代表作有《路德维希——处男皇帝安魂曲》（*Ludwig—Requiem for a Virgin King*，1972）和《帕西法尔》（*Parsifal*，1982）。瓦格纳是他多数作品中的灵魂人物。

使阿姆福尔塔斯的伤口外在化了——这是通过他旁边的那个枕头表现出来的，那是一个令人作呕的局部客体，它上面有个特别像阴唇的窟窿，在滴血。这很接近卡夫卡：好像《一个乡村医生》中那个孩子的伤口也已经外在化了，成为单独的客体，获得了独立性的存在——用拉康的话说——获得了独立的外存在(ex-sistence)。这也是西贝尔贝格之所以在最终结束之前，布置了这样一个场景的原因——在这个场景中，阿姆福尔塔斯以一种截然不同于习惯方式的方式，绝望地请求他的护理人员，拿起他们的剑，刺穿他的身体，使他摆脱那难以忍受的痛苦：

> "我已经感到了死亡黑暗对我的遮蔽，
> 难道我非得再次回到人间不可？
> 疯子！谁会强迫我活下去？
> 你能否准许我死去！
> (他撕开了他的衣服。)
> 就在这儿——这是我的伤口！
> 这里流着我的鲜血，它在毒害着我。
> 拽出你的武器，把你的剑扎入
> 深深地，深深地，一直没到刀把。

那个伤口就是阿姆福尔塔斯的征兆——它体现了他肮脏的、令人作呕的快感，正是这种稠化和浓缩了的生命实体，不让他痛痛快快地死去。他的话"就在这儿——这是我的伤口！"因此可以从字面上加以理解：他的全部存在都装在了这个伤口之中；如果我们消灭它，他就会失去他的实证的本体论一致性，并停止生存。这个场面通常是按照瓦格纳的指示演出的，阿姆福尔塔斯撕开了他的

衣服，并指着他身上流血的伤口；但西贝尔贝格把这个伤口外部化①了，在他那里，阿姆福尔塔斯指着他外面的令人作呕的局部客体——也就是说，他没有回指自己，而是指着外面，表达了这样的意义："在我身外某处，在令人厌恶的实体碎片中，存在着我的全部实体。"我们应该如何解读这种外在性？

第一个最显明的解答，是将这伤口设想成符号性的：伤口被外在化了，以表明它并不多么关切躯体而只关切那捕获躯体的符号网络。简捷些说，阿姆福尔塔斯的无能为力以及由此引发的其王国的腐烂，真正原因是符号关系网络中的某种阻塞和某种障碍。在这个国家，"某物已经腐烂"，统治者违反了最为基本的禁令（他允许自己被昆迪里引诱）；因而伤口不过是道德符号腐烂的物化而已。

但这里还有一个或许更加激进的解读：就其从躯体的（符号和符号化）现实中突出自身而言，伤口是"实在界的一个小碎片"，一个无法融入"我们躯体"之整体的令人厌恶的隆起，是"在阿姆福尔塔斯之中的伤口而不是阿姆福尔塔斯本人"（in Amfortas more than Amfortas）的物化，也是伤口正在杀死他——根据经典的拉康公式得出这一结论[11]——的物化。伤口正在杀死他，但与此同时，伤口是惟一能够赋予他一致性的事物。这也是征兆这一精神分析概念的悖论之所在：征兆是这样一个因素，它像某种粘在人身上的寄生虫，正在"破坏游戏的进行"，但是如果我们消灭了它，情形会变得更糟：我们会失去我们所有的一切——包括那些已经受到威胁，但还没有被征兆所消灭的。面对征兆，我们总是处于一个不可能进行选择的境地，可以用一个著名的笑话说明之，这个笑话是关于

① 原著使用的是"eternalized"一词，意为"永恒化"。根据此处语境可知，此词的出现相当突兀，疑为"externalized"的别字。

赫斯特(Hearst)的一家报纸的主编的:尽管他已经被赫斯特说服要去度假了,但他迟迟不肯带着优厚的待遇离去。赫斯特问他何以不愿意欣然度假,他回答说:"我担心,一旦我离开几个星期,报纸的销售量会下降;但我更担心,尽管我离开了,销售量不下降。"这就是征兆:一个能引发许多麻烦的因素,但它的缺席将意味着更多的麻烦——整体性的灾难。

举最后一个例子,那就是瑞德利·史考特[①]的电影《异形》(*Alien*):那个从可怜的约翰·赫特(John Hurt)身上跳出的令人讨厌的寄生虫,不恰恰就是这样一个征兆吗?其状况与阿姆福尔塔斯的外在化的伤口的状况,不是如出一辙吗?在一个沙漠化的行星中有一个洞穴,太空旅行者进入了这一洞穴,当时计算机正在搜寻洞穴中的生命信号。在那里,珊瑚虫一般的寄生虫粘在了赫特的脸上。这个洞穴就具有前符号原质的状况,如母性躯体的状况,活生生的快感实体的状况。由这个洞穴引发的子宫—阴道的联想,或许具有太大的干扰性。粘在赫特脸上的寄生虫因而是一种"快感的萌芽",是母性原质的残余,可以将其视为在飘动的太空飞船中逐渐变成栗色的群体的征兆——快感的实在界:它恐吓他们,同时又将其组成一个封闭的团体。寄生的客体不断地改变其形式,这个事实仅仅确证了它的变形状况:它是一种纯粹的表面相似现象。那个"异形",即第八个增补乘客是一个客体,它实质上什么都不是,但依然要作为变形的剩余附加进去。它是最为纯粹的实在界:某种外表的相似,某种事物——它在严格的符号层面上无论如

① 瑞德利·史考特(Ridley Scott, 1937～),出生于英国,著名电影导演。代表作有《二重奏》(1977)、《异形》(1979),此外还有《银翼杀手2020年》、《末路狂花》、《巨浪》、《1492》、《黑面》、《黑魔王》、《角斗士》、《沉默的羔羊》、《汉尼拔》(《沉默的羔羊》续集)等。

何都不存在，但同时又是整部电影中实际上存在的惟一的事物，是全部现实都完全无力抵抗的事物。我们只要记住这一令人毛骨悚然的场景可以了：医生用手术刀切开了那只珊瑚虫一般的寄生虫，里面流出的液体竟然熔化了宇宙飞船的金属地板……

从征兆合成人的视角看，真理和快感是水火不容的。真理之维是通过我们对创伤性原质(traumatic Thing)的误认打开的，它体现了不可能的快感。

4. 意识形态快感

社会符号性的大他者具有非一致性，其积极的一面也是淫秽性的快感；明白了这一点，难道我们还不认可通常"后结构主义"对启蒙运动的仇恨所作的反抗？拉康《著作集》(Ĉcrits)的法国版的封面上的文字，已经制造出可作这般理解的假象：在那里，拉康将其理论努力明确设想为旧的启蒙运动斗争的延伸。拉康批判自治的主体及其反思能力、主体反身占有其客观条件的能力。拉康的批判与那些极力回避理性应用范围、建立在非理性基础上的主张，是截然不同的。马克思关于资本有一个著名公式——资本本身就是资本主义的限制，借助于对这个公式的释义，我们应该说，在拉康看来，启蒙运动的限制就是启蒙本身，它通常为人遗忘的一面已经在笛卡尔和康德那里，得到了详细说明。

启蒙运动的主要母题当然是某些指令的变种。"自主地思考！""用自己的头脑，使自己摆脱偏见，不要接受任何其理性根基没有经过质询的事物，总是保持一定的批判距离……"，但康德已经在其著名论文《何谓启蒙》(What is Fnlightenment)中，已经把这些令人不快和不安的话语补充了进去，同时割裂了启蒙运动方案的核心："为所欲为的理性和谨慎小心的理性——但要服从！"这就

是说，作为自主的能够进行理性反思的主体，作为能够向经过启蒙的公众发表看法的主体，你可以自由地思想，你可以质询所有的权威；但是作为社会“机器”的一部分，作为处于其他命令意义中的主体，你必须无条件地服从你上司的命令。这是启蒙运动方案所特有的缝隙：我们早就在笛卡尔的《方法论》(*Discourse on Method*)中发现了它。怀疑一切、质问世界是否存在的我思的另一面，是笛卡尔的“临时性道德”(provisional morality)，它是笛卡尔确立的一套规则，以帮助他在其哲学旅程的日常生存中得以幸存：它的第一个规则强调的是，我们要接受和服从我们出生地的习俗和法律，而不能质询其权威性。

这里的要点在于，怎么知道对于既定的经验的、“病态的”(康德语)习俗和规则的接受，不是某种前启蒙运动的残余——传统独裁主义态度的残余，而是与之截然相反的启蒙运动自身的必然具有的一面：通过以其无意义的既定的方式接受习俗和社会生活规则，通过接受“律令就是律令”(Law is Law)[1]这一事实，我们在内心深入摆脱了它的限制——这条通途是向所有自由的理论反思开放的。换言之，我们把凯撒的还给了凯撒，以便我们能够平静地反思任何事物。对习俗和社会规则的既有的没有根基的特性的体验，在本质上需要与它们保持一定的距离。在传统的前启蒙运动的世界中，律令的权威是从来不能体验为无意义和无根据的存在；与此相反，律令总是借助于超凡魅力来说明的。只有在经历了启蒙之后，社会习俗和社会规则的世界才成了必须为人接受的无意义的“机器”。

当然，我们可以说，启蒙运动的主要幻觉存在于下列观念之

---

[1] 本书中多次出现“law”和“Law”，前者一般译为“法律”，指世俗的法律；后者一般译为“律令”，指形而上的先验的道德命令。

中:我们可以与外部的社会习俗"机器"保持简单的距离,可以借助于习俗的外在性,保持我们内在反思空间的洁白无瑕。但这种见解并没有影响到康德,在其对范畴命令的肯定中,康德已经考虑到了内在道德律令本身所具有的创伤性、不忠实、无意义的特性。康德的范畴命令恰恰就是这样的律令,它具有必要的无条件的权威,不必是真实可靠的:用康德自己的话说,它是一种"先验的事实",一个真假与否无法从理论上予以论证的事实;但其无条件的有效性应该预先假定,这样我们的道德行为才有意义。

我们可以通过一整套的区别性特征,把道德律令与"病理性"的经验上既存的社会法律对立起来:社会法律构造了一个社会现实的领域,道德律令则是无条件命令的实在界,它从不考虑由现实强加于我们的种种限制——它是一个不可能的指令。"你能够,因为你必须!"(*Du kannst, denn du sollst!*);社会法律平息我们的利己主义,调节社会的动态平衡;道德律令通过引入无条件的强制因素,在社会的动态平衡中制造失衡。康德最后的悖论是实践理性先于理论理性:我们恰恰通过屈服于范畴命令的"非理性"强制,才能使自己摆脱外在的社会限制,获得经历了独立启蒙后的主体所特有的成熟。

这已经成了常识——拉康的理论特别强调康德的道德命令隐藏了一个淫秽的超我指令:"快感!"——这是大他者的声音,它强迫我们为了履行义务而履行义务,因而是对诉诸不可能的快感的创伤性侵入,它同时瓦解了快乐原则的动态平衡及其延伸物——现实原则。这也是拉康把萨德设想为康德的真理的原因:"与萨德为伍的康德"(Kant avec Sade)。[12]但这种道德律令的淫秽性究竟寄身于何处?它并不存身于粘附在律令的纯粹形式上并玷污了它的经验性的、"病态性的"内容的某些残余、残留之中,而存身于这种形式本身。只要其形式成为驱使我们服从其命令的驱动力,道

德律令就是淫秽性的。这就是说，只要我们因为它是道德律令而服从它，而不是因为一套其他实证的理由而服从它，道德律令就是淫秽性的；道德律令的淫秽性乃其形式特征的另一面。

当然，康德伦理学的基本特性是排除作为我们道德活动的轨迹的所有经验性、"病态性"内容——换言之，排除所有制造愉快（或不愉快）的客体。但是，弃权本身以某种方式派生某种剩余快感（拉康所谓的剩余快感），这种方式一直隐藏在康德之中。让我们以法西斯主义的情形为例——法西斯主义的意识形态是纯粹的形式命令为基础的：服从，因为你必须服从！换言之，放弃快感，牺牲自己，不要问这样做有什么意义——牺牲的价值就在于这种牺牲毫无意义；对于真正的牺牲而言，牺牲就是牺牲的目的；你必须在牺牲这种行为中而不是在它的工具价值中，发现实证的满足；正是对于快感的弃权、放弃，才能派生出某种剩余快感。

这种通过弃权而制造出来的剩余，正是拉康所谓的小对形，它是剩余快感的体现；在此我们还可以理解，为什么拉康仿效马克思的剩余价值的概念创造了剩余快感这一概念——在马克思那里，剩余价值同样暗示了对"病态性"、经验性的使用价值的某种放弃。法西斯主义是淫秽性的，因为它把意识形态的形式直接当作了它自身的目的，当作了目的本身——想一想墨索里尼（Mussolini）对下列问题的怎么回答的："法西斯主义者如何为他们统治意大利的主张进行辩护？他们的纲领是什么？"他回答说："我们的纲领很简单：我们想统治意大利！"法西斯主义的意识形态力量，恰恰在于被自由派批评家和左翼批评家视为其最大的弱点的这一特性之中：在于其诉求的绝对空无的形式特征之中，在于下列事实之中——它需要为了服从而服从，为了牺牲而牺牲。对于法西斯主义的意识形态而言，关键不在于牺牲的形式价值，正是牺牲这种行为本身，"牺牲的精神"，才是对自由颓废疾病的疗救。这同样可以说

明、为什么精神分析对法西斯主义感到如此的恐怖：精神分析使得我们把淫秽性快感定位于形式牺牲的行为中。

这就是康德道德形式主义那一隐藏的不正当的淫秽维度，它最终显现为法西斯主义：正是在这里，康德的形式主义融合（更确切地说，说明）了笛卡尔“临时性道德”的第二原理的逻辑：

> 我将尽我的可能，以我的行为表现我的坚决和果敢，不三心二意地听从那最可疑心的意见，对它们我需要下定决心，而不能要求它们毫无疑问。在这方面，我应该以旅行者为楷模，他们发现自己迷失在森林之中，知道自己不能先向一方、再向一方地四处游荡，更不能停留在原地。他们明白，他们应该向着一个方向，尽可能地沿着一条直线，不停地走下去，不能为了任何微不足道的原因而步入岔路，尽管那可能是一个机会，能够决定他们作出选择后的命运。这样做就意味着，即使他们不能准确地抵达他们希望抵达的地方，至少最终也能抵达某个地方，他们的这种境况或许比呆在森林里更好。[13]

在这一段落中，笛卡尔以某种方式揭露了意识形态的底牌：意识形态的真实目标是它所需要的态度，是意识形态形式的一致性，是“向着一个方向，尽可能地沿着一条直线，不停地走下去”这一事实；意识形态在为这一要求——使我们服从意识形态的形式——作辩护时所给出的实证理由，都仅仅是在掩藏这一事实。换言之，即掩藏意识形态所特有的剩余快感。

这里我们可参考由乔恩·埃尔斯特（Jon Elster）引入的概念，“本质上属于副产品的国家”。这就是说，国家可以作为一个无意图的产物，作为我们行为的副产品，被创造出来：一旦我们将其作为瞄准的目标，一旦我们的行为直接为它所激发，我们的生产过程

反而会弄巧成拙。在埃尔斯特引用过的一整套的意识形态范例中,让我们以托克维尔(Tocqueville)为陪审制度所作的辩护为例:"我不知道陪审员是否对诉讼人有用,但我可以肯定,他对于那些要决定这个案子的那些人,是非常有益的。我将其视为听凭社会处理的大众教育的最有效的一种方式。"埃尔斯特对此的评论是:

> 司法制度要想获得对托克维尔大加赞赏的陪审员们进行教育的效果,这是一个必要条件。这是他们的信仰——他们在做某事,那是值得的,也是重要的,超出了他们个人发展的范畴。[14]

——换言之,一旦陪审员们意识到,他们工作的司法效果是相当空洞的,他们工作的真实结果是对他们的公民精神产生效果,是其教育价值,那么,这一教育效果就会遭到破坏。

帕斯卡尔及其对宗教赌博的论证,其情形与此完全相同:即使我们把赌注下错了地方,即使并不存在上帝,我对上帝的信仰,以及我建立在这个信仰上的行为,都会为我的尘世生活赢得许多有利的结果——我会过上尊贵的、平静的、道德的、满足的生活,远离混乱和怀疑。但是关键还是在于,只有当我真的信仰上帝、信仰宗教的彼岸时,我才能够获得这一尘世中的利益;这就是帕斯卡尔论证中隐含的、相当犬儒化的逻辑:尽管宗教的真实支柱是通过宗教态度获得的尘世性利益,这一收获也是"本质上属于副产品的国家"——它只能作为我们信仰宗教的无意图的结果,派生出来。

我们在罗莎·卢森堡对革命进程的描述中,精确地发现了同样的论证,我们不应为此感到吃惊:刚开始时,第一次工人斗争是注定要失败的,他们的直接目的难以达到,但尽管他们必然要以失败告终,他们的整体资产负债表(overall balance sheet)依然是呈现正

值的，因为他们的主要目的是教育——就是说，他们把工人阶级转变成了革命的主体。再说一遍，关键在于，如果我们(党)直接向战斗中的工人们这样说，“你们失败了也没有关系，你们斗争的主要目的是对你们进行教育”，那么这个教育效果就会失去。

好像是笛卡尔在上述引文中第一次为我们提供了这一基本的意识形态悖论的纯粹形式：意识形态中真正生死攸关的是它的形式，是下列事实：向着一个方向，尽可能地沿着一条直线，不停地走下去。一旦下定了决心，就要听从哪怕是最可疑心的意见；但这个意识形态的态度，只能作为“本质上属于副产品的国家”才能获得：意识形态的主体，“迷失在森林中的旅行者”，必须掩藏起下列事实：“那可能是一个机会，能够决定他们作出选择后的命运”；他们必须相信，他们的决定是完美无缺的，他们最终必定能够达到自己的目的。一旦他们明白了，真正的目标是意识形态自身的一致性，那效果就会自行消解。我们可以看到，意识形态的运作方式，与天主教耶稣会道德的通俗观念是截然相反的：在此目的要为手段进行辩护。

为什么目的与手段关系的倒置必须保持隐藏的状态，为什么揭示出这种倒置就会使其效果土崩瓦解？因为这会揭示出在意识形态中，在意识形态的弃权中发挥着作用的快感。换言之，它会揭示出下列事实：意识形态只以自身为目的，它不以任何东西为目的。而这，正是拉康对快感所下的定义。

注：

[1]拉康：《研讨班报告Ⅰ——弗洛伊德论技巧》(*The Seminar of Jacques Lacan, Book Ⅰ: Freud's Papers on Technique*)，坎布里奇1988年版，第159页。

[2]同上，第158页。

[3]拉康:《精神分析的四个基本概念》,第26页。
[4]弗洛伊德:《释梦》,第559页。
[5]黑格尔:《历史哲学演讲录》(*Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*),法兰克福1969年版,第111~113页。
[6]卡夫卡:《审判》,第237页。
[7]海因莱因(Robert Heinlein):《入夏之门》(*The door into Summer*),纽约1986年版,第287页。
[8]沃尔特·洛德(Walter Lord):《一个值得记忆的夜晚》(*A Night to Remember*),纽约1983年版,第XI~XII页。
[9]拉康:《乔伊斯的征兆》(Joyce le symptôme),《乔伊斯与拉康》(*Joyce avec Lacan*),巴黎1988年版。
[10]卡夫卡:《乡村中的婚礼准备及其他小说集》(*Wedding Preparations in the Country and Other Stories*),哈蒙兹沃思(Harmondsworth)1978年版,第122页。
[11]拉康:《精神分析的四个基本概念》,第20章。
[12]拉康:《著作集》(*Écrits*),巴黎1966年版。
[13]笛卡尔:《方法论》(*Discourse on Method*),哈蒙兹沃思(Harmondsworth)1976年版,第64页。
[14]乔恩·埃尔斯特:《酸葡萄》(*Sour Grapes*),坎布里奇1982年版,第96页。

第二部分　他者中的短缺





三 “你到底想怎么样?”[1]

(一)同　　一

1. 意识形态的“缝合”

是什么创造并维持了既定的意识形态领域的同一性,使它超越了其实证内容所有可能的变种?《霸权与社会主义策略》一书对于这一至关重要的意识形态理论问题,勾勒出了或许是最为明确的答案:众多“漂浮的能指”,众多原型意识形态因素,被结构成一个统一的领域;这是通过某一“纽结点”(nodal point)——拉康所谓

---

① “*Che vuoi?*”为意大利语,意为“你到底想要什么?”“你到底想干什么?”“你到底想怎么样?”“你到底想要我怎么样?”出自拉康的《〈哈姆莱特〉中的欲望及对欲望的阐释》(*Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet*)。英文译法甚多,主要有:“What do you really want?”“what is your desire?”“what do you want from me?”“what does the Other want of me?”可参照之。

的"缝合点"——的干预完成的，它将它们"缝合"在一起，阻止它们滑动，把它们的意义固定下来。

意识形态空间是由非绑定、未捆死的因素构成的，是由"漂浮的能指"构成的，它们的同一性是"开放的"，完全依赖于它们与其他因素之间的链接——即是说，它们的"字面"含义依赖于它们隐喻性的剩余缊涵(surplus-signification)。以生态主义(*Ecologism*)为例，它与其他意识形态因素的联系并没有预先确定；一个人可以是国家取向的生态主义者(如果他相信只有强烈的国家干预才能把我们从大灾难中拯救出来)，也可以是社会主义的生态主义者(如果他把对自然的残酷掠夺归因于资本主义制度)，还可以是保守的生态主义者(如果他鼓吹人类必须再次回到并生根于土壤之中)，等等；女权主义可以是社会主义性质的，也可以是对政治漠不关心的……甚至种族主义也可以是精英式的或大众式的……"缝合"发挥着集聚的功能，借助于此种功能，意识形态因素的自由漂浮被终止和固定了——也就是说，借助于此种功能，它们成为意义的结构化网络的一部分。

例如，如果我们通过"共产主义"来"缝合"漂浮的能指，"阶级斗争"就会把一个精确和固定的意义授予所有其他的因素：如授予民主(所谓的"真正的民主"，它与作为合法的剥削形式的"资产阶级形式民主"截然相对)；如授予女权主义(对于女性的盘剥，是阶级条件下的劳动分工的结果)；如授予生态主义(对自然资源的破坏，是以利润为主导的资本主义生产的逻辑结果)；如授予和平运动(和平的主要危险是冒险主义的帝国主义)，等等。

意识形态斗争的关键之处在于，哪一个"纽结点"、"缝合点"，包括它的各种系列的等价物，将会把那些漂浮的因素聚集在一起。例如现在，新保守主义和社会民主主义之间的斗争焦点是"自由"：新保守主义试图证明，体现在福利国家中的平等主义的民主主义，

是如何必然地走向了新的奴役制形式,走向了个人对极权国家的依赖;而社会民主主义则强调,个人自由如果还想有点什么意义的话,就必须建立在民主的社会生活的基础上,建立在经济机会平等的基础上,云云。

以这种方式,既定意识形态领域的任何因素,都成了一系列等价物的一部分——它的隐喻性剩余(metaphorical surplus)。通过此种隐喻性剩余,它与所有其他因素相连接,并回溯性地决定其同一性(在共产主义的视野中,为了和平而战就意味着为反对资本主义秩序而战,等等)。但这种锁定只有在下列条件下才是可能的:某一能指——拉康所谓的"太一"(One)——"缝合"了整个领域,并通过体现它,完成了其统一性。

让我们以拉克劳/穆菲的激进民主主义纲领为例:在此,我们把许多特定斗争(为了和平、生态、女权、人权而进行的斗争)连接在了一起,其中没有任何一项斗争可以自封为"真理"这个最终的所指,自封为所有其他斗争的"真正意义";但是"激进民主主义"这个标题本身表明,它们之间进行相互连接的可能性,暗示出"纽结"勾勒出了所有其他斗争的前景,因为"纽结点"决定了恰恰是作为特定斗争的其他斗争的作用。当然,这种决定性的作用属于民主主义,属于"民主主义的发明":在拉克劳和穆菲看来,所有其他的斗争(社会主义、女权主义……),都可以设想成民主纲领向新领域(经济关系领域、性别关系领域)逐步的激进化、延伸、应用。其间的辩证性悖论存在于下列事实之中:发挥着霸权作用的特定斗争,因为没有强化对差异的暴力镇压,反而为特定斗争的相对自主性打开了空间:例如,女权主义的斗争只有参照民主主义—平等主义的政治话语,才是可能的。

因而分析的首要使命,是在既定的意识形态领域中,分离出同时决定了其整体之前景的特定斗争——用黑格尔的术语说,分离

那个成了自身普遍的种的属。但这是一个至关重要的理论难题：如何把特定斗争所具有的决定性的集聚作用，与传统上理解的“霸权”区别开来；通过传统上理解的霸权，某一斗争(如马克思主义中的工人斗争)显现为所有其他斗争的真理，以至于所有其他的斗争都迫不得已地成了真理的表达形式，而且这一斗争的胜利为我们提供了在其他领域取得胜利的钥匙——或者正如通常的马克思主义者所论证的那样：只有社会主义获得成功，才能废除对女性的压制，才能结束对自然的破坏性掠夺，才能使人免除核破坏的威胁……换言之：我们如何阐明某一特定领域的决定性作用，而又免于落入本质主义的陷阱？我的观点是，索尔·克里普克的反描述主义为我们提供了解决这一问题的概念工具。

2. 描述主义与反描述主义

克里普克是以某种基本经验为基础建立起其反描述主义的。我们可以把这个基本经验称为人体入侵者(*invasion of the body snatchers*)，这个名字取自50年代著名的科幻电影：来自外层空间的人形生物入侵了地球，他们看上去和人类一模一样，具有人类的一切特性，但这在某种意义上使得他们更加诡秘陌生。[1] 这个问

[1] 《人体入侵者》(*invasion of the body snatchers*)是由菲利普·考夫曼1956年执导拍摄的，1978年以原名重拍。最近因拍摄以萨德为主角的电影《垂直极限》轰动一时。《人体入侵者》讲述的是一种豆荚异物(原子辐射造成的畸形生物)侵入美国一个小城镇的故事。豆荚趁人睡觉的时候侵入体内，把人变成没有感情的豆荚人。故事结尾时，整个社区的成员都变成了豆荚人，它们排着队，毫无表情地搬运着大豆荚。结果，豆荚异物非但没有被制服，反倒把社区中惟一保持清醒的人也变成了豆荚人。

题与排犹主义毫无二致(由于这个缘故,《人体入侵者》可以当作50年代麦卡锡反共的一个隐喻来解读):犹太人就“像我们”;很难识别他们,很难在实证现实的层面上认定那一剩余,那一入侵的生物,把他们与所有其他人区别开来。

描述主义和反描述主义之争的关键是一个最为基本的问题:名字是如何标指它们所示意的客体的(how do names refer to the objects the denote)?为什么“桌子”一词指涉桌子?描述主义的回答是显而易见的:因为它所具有的意义;每一个单词首先都是某种意义的承载者——即是说,它意谓一连串的描述性特征(“桌子”意谓某一形态的客体,服务于某种目的),随后指涉现实中的客体,只要该客体具有描述串所指明的特征。“桌子”意谓桌子,因为桌子具有“桌子”一词的意义所包含的特性。因此内涵对外延具有逻辑上的优先性:外延(由单词指涉的一套客体)取决于内涵(取决于在其意义中包含的普遍特性)。与此相反,反描述主义对此问题的回答是,单词是通过“原初命名”这一行动,与客体相衔接的;即使那最初决定单词意义的描述性特征簇完全改变了,这一链接也会保持不变。

让我们举一个来自克里普克的简单化例子:如果我们要求普通公众对“库特·哥德尔”[①]作一个确认性描述(identifying description),回答将会是“证明了算术的不完全性定理(incompleteness of arithmetic)的人”;但假定这个定理是由另一个人证明的,比方说是由哥德尔的朋友施米特证明的,哥德尔谋杀了他,并将上面提及的证明归于自己名下;在这种情形下,“库特·哥德尔”依然指涉同一

---

① 哥德尔(Kurt Gödel, 1906~1978)是本世纪最伟大的数学家之一,以哥德尔命名的定理是数学理论大厦的重要组成部分,是数理逻辑、人工智能的基石。

个哥德尔，尽管确认性描述将不再适用于他。关键在于，“哥德尔”这一名字已经通过“原初命名”与某一客体（人）连接在了一起，即使原来的确认性描述被证明是假的，这一连接还会保留下去。[1]这是争论的核心之所在：描述主义者强调的是单词固有的、内在的“意向性内容”（intentional content），而反描述主义者则认为真正具有决定性的是外在的因果联系，是在传统的链条中一个单词从主体传送到主体的方式。

在此，一项指控提了出来：对于此一争端的显而易见的回答，是否意味着我们关切的是两种不同形态的名称，一边是表示（普遍）种类的概念，一边是专有名称（proper names）？这个回答是否仅仅意味着，描述主义说明的是类属概念发生作用的方式，而反描述主义说明的是专有名称发生作用的方式？如果我们说某人“胖”，显而易见，他肯定至少具有过分肥大的特性，但是如果我们说某人是“彼得”，我们不能由此推断他的任何有效特性——“彼得”这个名字指涉他，仅仅是因为他最初洗礼时被命名为“彼得”。但这样的回答，尽管试图通过简单的类别区分解决问题，却完全错过了这一争端中生死攸关的事物：无论是描述主义还是反描述主义，它们都意在获得一套有关指涉功能的一般理论。对于描述主义者来说，专有名称仅仅是对明确描述的简化或伪装；而对于反描述主义者来说，外在因果链决定了指涉，即便在种属概念的情形中，至少在那些标示自然种类的种属概念的情形中，也是如此。让我们再举一个来自克里普克的多少有些简单化的例子：在史前某一时刻，有一种客体被命名为“黄金”，这一名称在那一时刻与一系列的描述性特征（一种沉甸甸的发光的黄色金属，可制成各种美丽的样式，等等）连接在了一起；几个世纪过后，随着人类知识的完善，这一系列描述已经大大增加并发生了改变，以至于今天把“黄金”等同于它的特定规格——有其周期表，有其质子、中子、电子、光谱，

等等;但是让我们假定,今天有一个科学家发现,关于那个被称作“黄金”的客体的全部属性,全世界的人都错了(它具有闪闪发光的黄颜色,这个印象是由普遍的光学幻觉制造出来的,等等)——在这种情况下,“黄金”这一单词会像以前那样,继续指涉同一客体——即,我们会说“黄金并不具有直到目前为止一直归之于它的那些属性”

这种情况同样适用于与此相反的违反事实的各种情形。下列情形是完全可能的:

或许存在一种实体,它具有所有我们通常归之于黄金的那些确定性标志,我们也首先以之确认它,但它毕竟不是同一种东西,不是同一种实体。我们会说,这样的事物即使具有我们最初用来识别黄金的全部表象,也不是黄金。[2]

为什么?因为这一实体并不能通过回溯到“原初命名”,并确立“黄金”的指涉因果链,而与“黄金”这一名称联系在一起。出于同样的原因,必须说:

即使考古学家或地质学家在未来发现了某种化石,它独立地表明,过去存在着一种动物,该动物可以满足我们在有关麒麟的神话中了解的麒麟这种动物的所有条件,但这依然不能证明,过去曾经存在过麒麟。[3]

换言之,即使那些准麒麟完全符合“麒麟”这一单词的意义中所包含的描述性特征簇,我们也不能肯定地说,准麒麟是“麒麟”这一神话概念的最初指涉,是单词“麒麟”在“原初命名”中被指派给的客体……我们怎么就忽略了克里普克这些命题的力比多内容了呢?

这里生死攸关的恰恰是"满足欲望"方面的问题：当我们在现实中遇到一个客体，它具有幻象化的欲望客体的全部特征，我们仍然会多多少少地感到失望；我们体验到了某种"并非如此"；显而易见的是，最终找到的实在客体并非欲望的指涉，尽管它具有一切必不可少的特征。克里普克选择了带有极端力比多内容的客体作为例证，选择了已经在普通神话中体现了欲望的客体（黄金、麒麟）作为例证，这或许不是偶然的。

3. 两种神话

如果记住了描述主义与反描述主义之争的地貌，是如何被欲望机体（economy of desire）的潜流所渗透的，我们就不会对下列事实感到吃惊：拉康的理论能够帮助我们澄清在这一争端中所使用的术语。当然不是在这样的意义上——与此相反，对两种对立的观点进行准辩证法的"综合"是通过指出，描述主义和反描述主义都遗漏了同一个的至关重要的观点——命名的极端偶然性。这样说的证据是，为了保护它们各自的解决方案，无论是描述主义还是反描述主义都不得不求助于神话，不得不创造神话：在塞尔（Searle）那里，创造的是关于原始部落的神话；在唐纳兰（Donnellan）那里，创造的是"全知全能的历史观察者"的神话。[①] 为了反驳反描述主义，塞尔创造一个有关原始狩猎—采集共同体的神话，他们使用的语言中包含着专有名称：

> 想像这样一个部落，在那里人们彼此相识，新生成员要在

① 约翰·塞尔（John Searle）和基思·唐纳兰（Keith S. Donnellan）均为美国当代语言哲学家。

> 全部落都参加的典礼中接受洗礼和命名。再想像一下，随着儿童年龄的增长，他们知道了人们的名字，表面上知道了当地的山名、湖名、街名、宅名等等。再假定一下，这一部落里有一条严格的禁忌，不允许说及死去的人，以至于人一旦死去，他的名字就再不也会被提起。这样，达到幻象点(point of fantasy)就很简单了，它是这样的：正如我所描述的那样，这个部落有一套制度，用于指涉的专有名称，其指涉的方式与我们的名字用于指涉的方式，是完全一样的，但**这个部落中不存在它能够满足交际理论因果链的一个名称的单独使用**。[4]

换言之，在这个部落中，名称的每一次使用都满足了描述主义的主张，即指涉只能取决于描述特征簇。塞尔当然知道，这样的部落从来就没有存在过；他要表明的只是，在这个部落中，命名发挥作用的方式**在逻辑上是原创性的**；反描述主义者所使用的一切反例都是第二性的和“寄生性”的，它们暗示出“描述主义”功能的优先性。当我们对于某人的了解仅仅限于他的名字——史密斯时，当“史密斯”惟一的意向性内容就是“被别人称作史密斯的人”时——这样的条件在逻辑上预先假定了至少还有另外一个主体，他对史密斯有较为详尽的了解——对他而言，史密斯与一整套的描述性特征联系在了一起(一个年迈的正在讲授色情文学史的胖绅士……)。换言之，反描述主义作为“常态”提供的个案(指涉通过外在因果链所进行的传送)，仅仅是对一种功能的“外在”描述(没有顾及到意向性内容的描述)，而该功能是“寄生性”的，即是说，它在逻辑上是第二性的。

为了反驳塞尔，我们不得不证明，他的原始部落(在那里，语言只能以描述性的方式发挥作用)，不仅在经验上，而且在逻辑上，都是不可能的。德里达的程序当然会证明，“寄生性”使用是如何腐

蚀（而且从一开始就已经腐蚀了）纯粹的描述性功能的：塞尔有关原始部落的神话，刚好提供了另一个完全透明的共同体的版本，在那里，指涉并没有被任何缺席，被任何短缺所玷污。

拉康的方法将是强调另一个特性：有某种东西，遗漏在了塞尔对其部落的描述之中。如果我们真的关切严格意义上的语言，关切作为社会网络的语言——在那里意义只能在主体的彼此之间进行识别，关切根据定义不可能是“私人性”的语言，那么，它就必须成为每一个名称的意义的一部分。每一个名称都指涉某一客体，*因为这就是其名称*，因为其他人也用这一名称指涉这里论及的同一客体：每一个名称，只要它是普通语言的一部分，就会暗示了自我指涉的循环时刻。当然，“大他者”不能化约为经验上的他人；它指的是拉康所谓的“大他者”，指的是符号秩序本身。

在此，我们遇到了能指所特有的独断蠢举，该蠢举假定了一个重言句的形式：一个名称指涉一个客体，是*因为这个客体被叫作那个名称*——这种非人格形式（“它被称作”）展示了超越其他主体的“大他者”之维。与此相反，塞尔所引用的作为寄生状态缩影图的例子——诸如说话者对于他正在谈论的客体一无所知，他的“惟一的意向性内容可能是，他正使用名称指涉一个其他人也用这个名称指涉的事物”[5]——暗示出，在作为社会粘结的语言中，名称的每一次“正常”使用都是必不可少的。而且这种重言句的构成成分，正是拉康所谓的主人能指，即“没有所指的能指”。

它最具讽刺意味的部分，这种短缺实际上已经以禁令的形式记录在了塞尔的描述之中（“……这一部落里有一条严格的禁忌，不允许说及死去的人”）：塞尔的神话部落因而是一个由精神病患者组成的部落，因为有了关于死人名字的禁忌，它阻止父亲名义发挥作用，即阻止把死去的父亲转化成以其名义进行的统治。因此，如果说塞尔的描述主义忽略了*大他者*这一维度，那么反描述主义

——至少是其流行版——则遗忘了小他者(*small other*)这一维度,即作为拉康意义上的实在界的客体之维;即实在界与现实之间的区分。它之所以要在现实中寻找那个未知数,寻找即使指涉的描述性特征已经全然改变,依然能够保证指涉的同一性的那些特征,原因就在这里;它之所以要创造自己的神话,创造塞尔原始部落神话的对应物,即唐纳兰的“全知全能的历史观察者”的神话,原因也在这里。唐纳兰制造了下列机敏灵巧、异想天开的范例:

> 假设有这么一个人,他对泰勒斯(Thales)的了解,或他认为他对泰勒斯的了解,只限于他是一个说过万物皆水的古希腊哲学家。但假设根本不存在说过那句话的古希腊哲学家。假设亚里士多德和希罗多德(Herodotus)曾经引证过一个掘井者的话,那个掘井者说:“我希望万物皆水,那样我就不必挖这些该死的井了。”在这种情况下,当说话者使用“泰勒斯”这一名字时,他指涉的是那个掘井者。更进一步说,假设有一个从不与任何人交往的隐士,但他坚持认为万物皆水。这样,当我们说“泰勒斯”时,我们心里很清楚,自己指涉的不是那个隐士。[6]

今天,最初的指涉,因果链的起始点——那个可怜的掘井者——我们对其一无所知;但那个能够将因果链追溯至“原初命名”的“全知全能的历史观察者”,则知道如何恢复连接“泰勒斯”一词与其指涉物之间的原始链条。为什么这一神话是必不可少的,为什么拉康所谓的“假定知晓一切的主体”的反描述主义版本是必不可少的?

反描述主义的基本问题是判定,究竟是什么构成了被标识客体的同一性,能令其描述特征簇永远不发生变化——是什么使一个客体保持了自身的同一性,尽管它的所有特性都发生了变化;换

言之，如何设想"刚性指示符"的客观关联物和称谓的客观关联物，在所有的世界里，在一切违反事实的情形下，都意指同一客体。被忽略了的事物是，至少在反描述主义的标准版那里被忽略了的事物是，这一保证——保证在一切违反事实的情形下客体都具有一致性——尽管它的全部描述性特征都发生了变化，只是命名本身的回溯性效果（*the retroactive effect of naming itself*）：是命名本身、是能指，支撑着客体的同一性。在所有可能的世界里都保持不变的客体中的"剩余"，是"它里面的某物而不是它本身"（something in it more than itself），即拉康所谓的小对形：我们在实证的现实中寻找它，却空手而归，这是因为它并不具有实证的一致性——它只是一个空隙的实证化，是由能指的出现在现实中所打开的非连续性（discontinuity）的实证化。这和黄金的情况是一模一样的：我们在其实证的、物理的特征中寻找那个使得它成为富裕象征的那个未知数，结果是徒手而归；或者使用一个取自马克思的例子，它是与商品的情况是毫无二致的：我们在其实证的特征中，寻找构成其价值（不仅是其使用价值）的特性，结果全是徒劳。反描述主义认为存在着一条外在的因果交际链，指涉通过这个链条被传送；这种观念遗忘了命名的强烈偶然性，也忽略了下列事实：命名本身回溯性地构成了它的指涉。命名是必要的，但可以说，只要我们已经"身处其中"，它的必要性来自于身后，而且是回溯性的。

因而，"全知全能的历史观察者"这个神话的作用，完全符合塞尔关于原始部落的神话的作用：在这两种情形下，其作用都是去限制命名的强烈偶然性——构建一个保证其必然性的代理。在第一种情况下，指涉是由名称所固有的"意向性内容"保证的；在第二种情况下，指涉是由因果链所保证的，因果链把我们带回到"原初命名"，而"原初命名"把单词与客体连接在了一起。尽管如此，在描述主义与反描述主义的这场争端中，如果说"真理"处于反描述主

义一边，那是因为反描述主义所犯的错误是另一种类型的：在它的神话中，反描述主义使它自己对自己产生的结果视而不见，对自己“在一无所知的情况下创造出来”的事物视而不见。反描述主义的主要收获在于，它使我们把小对形视为“刚性指示符”的实在界不可能的关联物——即作为“纯粹的”能指的“缝合点”的实在界不可能的关联物

4. 刚性指示符与小对形

如果我们坚持认为“缝合点”是一个“纽结点”，是意义的纽结之一种，那么，这也并不意味着它是一个“最丰富”的词语，并不意味着它浓缩了它所“缝合”的领域中一切丰富的意义：“缝合点”是这样一个词语，作为一个单词，在能指自身的层面上，它统一了既定的领域，构成了自身的同一性；可以说，它是这样一个词语，“事物”自动地指涉它，以在其统一中进行自我识别。让我们以著名的万宝路香烟广告为例：在画面上出现了古铜色的牛仔，宽阔的大草原，等等。当然，所有这些都“暗示”某种美国意象（坚硬的土地，诚实的人民，无限的地平线……）。但“缝合”的结果只有在某种倒置出现时，才会产生。在“真正”的美国人开始把自己认同于万宝路广告所创造的意象之前，在美国被体验为“万宝路国家”之前，这种结果是不会产生的。

对于所谓的美国“大众媒介符号”——可口可乐而言，情形依然如此：关键并不在于，可口可乐“暗示”了有关美国的某种意识形态体验景观（气味清新、口感良好等等）；关键在于，有关美国的这一景观要通过把自己认同于可乐这一能指，才能获得自身的同一性。“美国，这是可乐！”，可能是低能宣传、设计的措词。要去把握的至关重要的一点是，这种设计——“美国[以其全部多样性表示

出来的有关这块土地的意识形态景观,"这是可乐[这一能指]!"——不能颠倒为"可乐[这一能指],这是[这意指中的]美国!""什么是可乐?"对这问题惟一可能的回答,已经在广告中提出了:这就是非人格的"它"(可乐,这就是它!)——"真实的事物",难以企及的未知数,欲望的客体成因(object-cause of desire)。

恰恰是因为有了这个剩余未知数,"缝合"手术才不是循环——对称的——我们不能说从它那里一无所获,因为可乐首先暗示"美国精神",而这一"美国精神"(假定要表达它的特征簇)已经浓缩在了可乐之中,成了它的能指,成了它的意指代表(signifying representative);我们从这一简单倒置中获得的,恰恰是剩余未知数、欲望的客体成因、"难以企及的某物"——它"处于可乐之中而非可乐",而且根据拉康的公式,它会突然变成排泄物,变成不可饮用的泥浆(对于可乐来说,能够取暖和撒尿就足够了)。

颠倒制造剩余,其逻辑在排犹主义那里可以看得很清楚:首先,"犹太人"显现为一个能指,意谓一串想必"有效的"特性(诡计多端、贪得无厌等等),但这还不是排犹主义所特有的。为了达到目的,我们必须颠倒(*invert*)那个关系,并且说:他们之所以是那个样子(诡秘、贪婪),是因为他们是犹太人。这一倒置猛一看似乎是纯粹的同义反复——我们可以这样反驳:当然的确如此,因为"犹太的"恰恰意味着贪婪、诡秘、肮脏……但这个重言句的外表是虚假的:"因为他们是犹太人"中"犹太人"并不暗示一系列的有效特征,它再次指涉那个难以企及的未知数,指涉"在犹太人之中而非犹太人"的事物,指涉纳粹主义拼命地要把握、控制、变成的一个实证特性——它能使我们以客观科学的方式识别犹太人。

"刚性指示符"意在那个不可能真实的内核,意在"在一个客体之中而非客体",意在通过意指操作(signifying operation)制造出来的这一剩余。要去把握的至关重要的一点,是下列两个方面之间

的联系:一边是命名的强烈偶然性,一边是“刚性指示符”浮现的逻辑,通过这一逻辑,既定的客体获得了其一致性。命名的强烈偶然性,暗示出实在界与实在界的符号化模式之间存在着不可化约的缺口:某一历史构象(constellation)可以以完全不同的方式予以符号化;实在界没有包含任何必然的对自身进行符号化的模式。

让我们以法国在1940年的战败为例:贝当[①]成功的关键在于,他对战败创伤所进行的符号化处理(“战败是民主传统长期退化和犹太人影响的结果;因此它具有镇静效果,为法国提供了新的机会,以便在一个新的、社团主义的、有机的基础上建设其社会躯体……”),获得了成功。这样,此前一刻已经被体验为创伤性、难以理解的损失,现在可以解读并获得了意义。但是关键在于,这一符号化并没有记录在实在界之中:我们从来没有达到这一步,在那里,语言开始直接成为“实在界的语言”:贝当的符号化的优势,是争夺意识形态霸权的结果。

因为实在界没有对它的符号化提供任何支持——因为每一次符号化最后都是应急性的——所以,对既定历史现实的体验要想获得其统一性,惟一的方式就是通过能指的代理,通过对“纯粹”能指的指涉。将某一意识形态体验的统一性和同一性作为指涉点予以保证的,并不是实在客体。与此相反,正是对于一个“纯粹”能指的指涉,为我们对历史现实自身的体验提供了统一性和同一性。

---

① 贝当(Henri Pétain, 1856~1951),法国元帅。1878年毕业于圣西尔军校。第一次世界大战期间战功卓著,1917年任法军总司令。1940年5月德军大举入侵法国后,先后任副总理、总理,主张对德投降。同年6月22日,贝当同德国签订康边停战协定,后任亲法西斯的法国维希政府总理。1945年,贝当以通敌罪被法国最高法院判处死刑,后改判无期徒刑。1951年病死于耶岛。

当然，历史现实总是在被符号化，我们对它的体验也总是通过某一中介——不同的符号化模式：拉康为这个现象学的共同智慧(phenomenological common wisdom)所提供的，是这样一个事实——既定的“意义体验”的同一性，意识形态化的意义领域的地平线，被某些“纯粹的”、无意义的“没有所指的能指”支撑着。

5. 意识形态畸变

克里普克的“刚性指示符”理论，是关于某一纯粹能指的理论，该纯粹能指标明并同时构成某一既有客体的同一性，使其超越它易于变化的描述性特征簇。我们现在可以看到，克里普克的“刚性指示符”理论是如何为我们提供了概念工具(conceptual apparatus)，以使我们精确地感知拉克劳“反本质主义”的基本情形。让我们以“民主主义”、“社会主义”、“马克思主义”这些概念为例：本质主义的幻觉存在于这样的信仰之中——完全有可能确定明确的特征簇、实证特性簇，无论这些特征簇、实证特性簇是多么微不足道，以此可以定义“民主主义”等概念的永久性本质，任何概念要想划入“民主”这一范畴，就要满足其特征簇的条件。与这个“本质主义幻觉”截然相反，拉克劳的反本质主义强迫我们得出这样的结论——你不可能定义任何诸如此类的本质，任何实证特性簇，使它们在“所有可能的世界里”，在所有的违反事实的情形中，都保持恒久不变。

等到最后，定义“民主主义”的惟一方式是说，它包含了所有自称为“民主”并以此取得了合法性的政治运动和政治组织；定义“马克思主义”的惟一方式是说，这一术语标指通过引证马克思的话而取得了合法性的所有运动和所有理论，等等。换言之，定义一个客体，确证其同一性，惟一的方式就是说，这是一个永远为同一个能

指所标示的客体,它捆在了同一个能指上。正是能指构成了客体“同一性”的内核。

让我们再次回到“民主主义”:在实证的描述性特征的层面上,在自由个人主义(liberal-individualist)的民主观念与真正社会主义(real-socialist)的民主理论之间,真的存在任何共同之处吗?根据真正社会主义的民主理论,“真正民主”的基本特征就是党的领导作用,它代表着人民的真正利益,因而能够保证人民的有效统治。事情果真如此?

在此,我们不应为下列明显而虚假的解决方案而误导,这种解决方案认为,真正社会主义的民主概念纯粹是错误、退化的,它是对真正民主的乖张的曲解;归根结底,“民主”不能根据这一概念的实证性内容(它的所指)来定义,而只能根据其位置—关系的同一性来定义,即根据它与“非民主”的对立和差异性关系来定义;“民主”的具体内容是可以发生极端的变化的,它可以相互排斥(对于真正社会主义的马克思主义者来说,“民主”一词标志着一种现象;这种现象在传统的自由主义者看来,是反民主的极权主义的体现)。

这就是“缝合点”的基本悖论:“刚性指示符”通过停止所指的转喻性滑动而集聚成一种意识形态,但它不是意义最密集的集结点,也不是一个保证——保证将自身排除在各种因素的不同的相互作用之外,并成为一个稳定和固定的指涉点。与此相反,它是这样一个因素——在所指领域里代表着能指的代理。本质上,它只是“纯粹的差异”:其作用纯粹是结构性的,其性质纯粹是执行性的——其含义完全契合于它自己的阐明行为;简言之,它就是“没有所指的能指”。在分析一座意识形态大厦时,至关重要的一步是探测这一自我指涉、同义反复的执行性操作,它隐藏在能够将之合为一体的因素(如“上帝”、“国家”、“党”、“阶级”……)的辉煌灿烂之

后。例如，一个犹太人最后成了一个被打上了"犹太人"这一能指的人；所有那些用来描述犹太人特性（贪婪、诡计多端等等）的那些幻影般的丰富品格，在此隐藏的不是下列事实："犹太人的确并非如此"，不是有关犹太人的经验现实，而是下列事实：在对犹太人进行的排犹主义建构中，我们关切的是结构性功能。

因而，恰当的意识形态维度是某一"透视错误"的结果：在意义领域里代表着纯粹能指代理的因素，即能指的非意义藉之可以在意义中爆发的因素，被设想为意义的极端饱和点，设想成这样一个点——它向所有其他概念"赋予意义"，并因此集聚成（意识形态的）意义的领域。这一因素在言语结构中，代表着它自身的阐明过程的内在性，它被体验为某种先验的保证。可以把握某一短缺的位置，就其表象而言不过是某一短缺的体现，这样的因素被设想成一个极端充裕点。简言之，**纯粹差异被设想为同一性**，它被免除了关系—差异的相互作用，并保证其同质性。

我们可以把这种"透视错误"称为**意识形态畸变**。拉康时常引证霍尔拜因[①]的《大使》（Ambassadors）：如果我们注视一个从正面看好像是延长、"竖立"、无意义的斑点，那么从右面看我们注意到的是一个颅骨的轮廓。意识形态批判必须履行多多少少与此相类似的操作：如果我们注视那将意识形态大厦合为一体的因素，注视这一"男根的"耸立起来的意义的保证，那么从右面看（或者更确切

---

① 小汉斯·霍尔拜因（Hans Holbein D.J.，约 1497～1543），德国 16 世纪出现的三位具有世界声誉的绘画大师之一，创作了大量壁画、肖像画、祭坛画与图书插图。出身绘画世家，其父是奥格斯堡画派的创始人，其哥哥也是一位画家。由于与父亲同名，故世称小汉斯·霍尔拜因。《大使》画于 1533 年，现由伦敦国立美术馆（National Gallery at London）收藏。

地从政治的角度说，从左面看)，我们就能够在里面认出短缺的化身，认出在意识形态意义中裂开的无意义之坑的化身。

(二)认　同

(低层面的欲望图)

1. 意义的回溯性

现在，我们已经搞清楚了“缝合点”作为“刚性指示符”——即作为通过其所指的全部变种而维持其同一性的能指，它是如何发挥作用的。只有在搞清了这一点之后，我们才能找到真正的问题：对于既有意识形态领域的集聚，是通过“缝合”手术完成的，它固定了其意义，造成了残迹(remnants)的缺席；这是否消灭了能指的不息的漂浮，而不留一点残渣？如果答案是“否”的话，我们如何理解逃避这种“集聚”之维？对这一问题的答案可以从拉康的欲望图(graph of desire)中获得。[7]

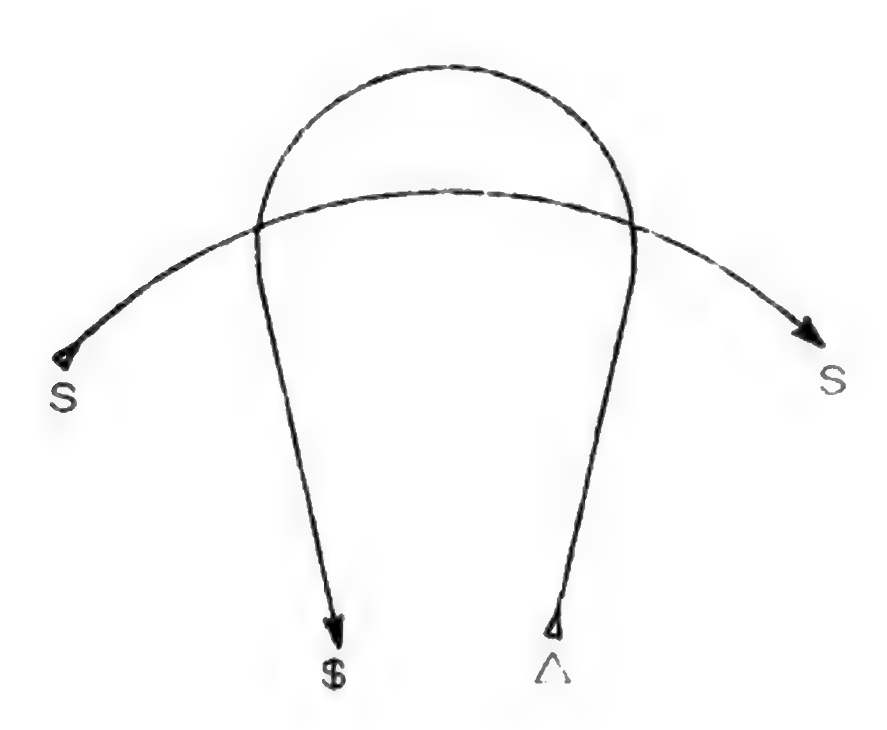
拉康以四种递进形式说明了这一图表；在理解它时，我们不能仅限于最后那个完整图表，因为这四种形式的递进性不能化约为一个线性渐进的整体；它暗示出了上述四种形式的回溯性改变。例如，最后那个完整图表，因为包含着对较高的图表层面所做的详细说明(从 S(ô)到 S◇D 的矢量①)，我们只有将其解读为对“你到

---

① 为了介绍的方便，我们在本章中使用英文数学符号(是 O 而非 A，等等)。——作者注

底想怎么样?”这一问题——它被打上了前面图表的标记——的详细描述,才能把握它:这一较高层面不过是对一个问题的内部结构所进行的阐明而已,而这一问题是由大他者发出的,主体要面对它,以超越符号性认同(symbolic identification);如果我们忘了这一点,我们必定陷入迷津。

让我们从第一种形式开始,从“欲望的基本细胞”开始(见下图):



图表1

我们这里所拥有的,只是能指和所指的关系图。众所周知,索绪尔(Saussure)把这种关系直观地表现为两条平等的波浪线,或同一图表两个曲面:所指的线性行进与能指的线性连接,保持平行状态。拉康对这双重运动的建构相当不同:某些神话的、前符号的意图(标记为△),“缝合”了能指链——标记为矢量 S-S' 的能指系列。这一缝合的产物(它出自另一边,指在神话—真实—意图超越了能指之后而超出的部分),被标记为数学符号 $的主体(被切开、撕裂的主体,同时是被抹掉的能指,能指的短缺,空隙,能指网络中的空位)。这个小小的说明,已经证明了下列事实:我们这里所处

理的是个人通过质询成为主体的过程。在这里,个人是前符号的神话实体,在阿尔都塞那里,个人对主体的质询也不能从概念上加以定义,它仅仅是一个必须预先假定的因而假想出来的未知数。“缝合点”是这样一个点,通过它,主体被“缝制”成能指,同时这一点也使个人质询主体,其方式是向其发送某些主人能指(“共产主义”、“上帝”、“自由”、“美国”)——简言之,在这一点上实现了能指链的主体化。

在图表的这个基本层面上,一个至关重要的特性是下列事实:主体的意图这一矢量以相反的方向,回过头来缝合了能指链的矢量:它在某一点上步出了能指链,而这一点领先于它刺穿了能指链的那一点。拉康强调的重点正是蕴涵结果在能指方面的这一回溯性特征,即能指链进程方面的隐藏在所指方向之后的驻留;意义的结果总是事后(*après coup*)产生的。那些依然处于“漂浮”状态的能指,那些含义尚未固定的能指,彼此之间相互追随着。因而在某一点上,更确切些说,是在意图刺穿、横越能指链的那一点上,某些能指回溯性地固定了能指链的意义,为能指缝制了意义,中止了意义的滑动。

为了完整地把握这一点,我们只需要记住上面提及的有关意识形态“缝合”的例子:在意识形态的空间中漂浮着“自由”、“国家”、“正义”、“和平”……之类的能指,然后它们的能指链由某些主人能指(“共产主义”)作了补充,主人能指回溯性地决定了其(“共产主义的”)的意义:“自由”是有效的,只要它能战胜资产阶级的形式自由,资产阶级的形式自由不过是奴役制的一种形式而已;“国家”只是一个工具,统治阶级借此保证其统治的条件不受破坏;市场交易不可能是“公正和平等”的,因为在劳动和资本之间进行等价交换,这种形式暗示出了剥削;战争是阶级社会所固有的,只有社会主义革命才能带来最后的和平,等等。(当然,自由民主主义

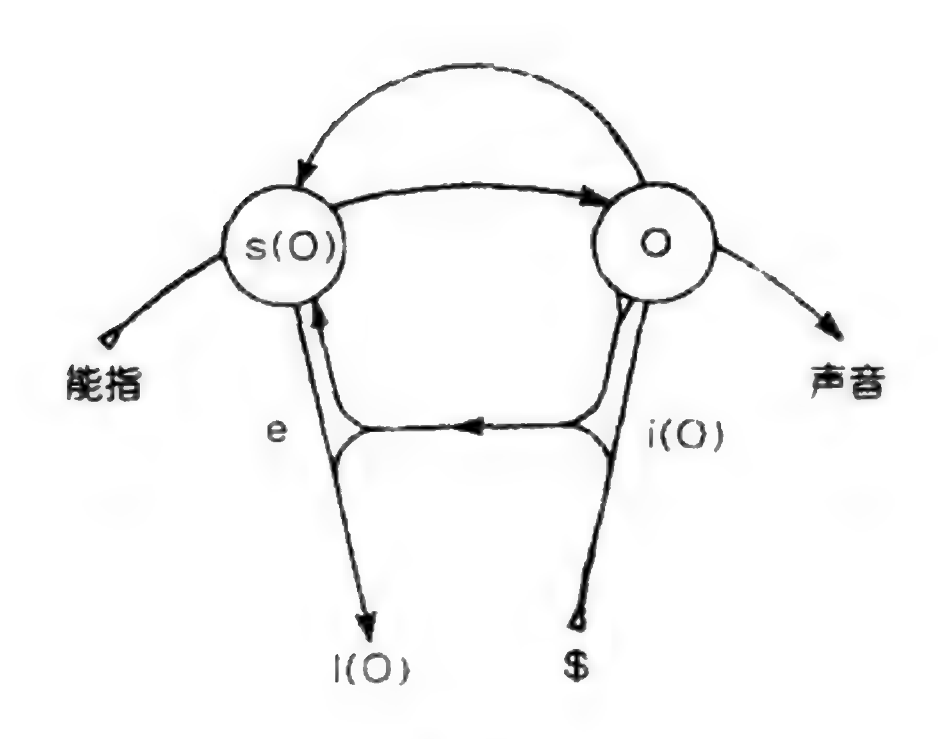
的"缝合"将会制造相当不同的意义连接;保守主义的"缝合"制造出来的意义与前面两个领域相比,肯定大相径庭的)。

然后,在这个基本层面上,我们可以为移情的逻辑(logic of transference)予以定位,寻找制造幻觉——移情现象所特有的幻觉——的基本机制:移情是在能指流方面隐藏在所指之后的驻留的另一面;它是由幻觉组成的,某一因素的意义(它是回溯性地通过主人能指的干预而固定下来的)从一开始就作为其内在本质,在这样的幻觉中呈现出来。当它告诉我们,自由"在本质上"是与资产阶级的形式自由截然相对的,国家"在本质上"只是阶级统治的工具,等等,而我们也多少有些相信时,那么我们就"正处于移情之中"。当然,悖论也存在于下列事实之中:移情性的幻觉是必要的,它是"缝合"手术是否成功的标尺;只有当它抹去了自身的踪迹,缝合(capitonnage)才算大功告成。

2."逆动的结果"

关于能指和所指的关系,这就是拉康的基本命题:意义的产生并不是一个线性的、内在的、必然的进程,意义不是从某些最初的内核中自我展示出来的;意义是回溯性产生的,其产生的过程也具有强烈的偶然性。这样,我们就走到了欲望图的第二种形式,要对两个交叉点作详细说明,这两个交叉点是意图(△)与意指链相交形成的:O 和 $s(O)$,即大他者和作为其功能的所指:

为什么我们在缝合点上寻找 O(即大他者),并把它作为共时性的符号代码?难道缝合点不正是太一,即在范式性的代码网络中占有特殊地位的单一能指吗?要想理解这一显而易见的不一致,我们只需要记住,缝合点固定了先前诸因素的意义:这就是说,它回溯性地将它们提交给某一代码,它根据这一代码调整它们之



图表 2

间的相互关系(例如,在我们上面提及的情形中,根据某一代码,调整共产主义的意义世界)。我们可以说,缝合点在历时性能指链中,代表和控制着大他者这一共时性代码的位置:拉康所特有的一个悖论——只有当它自身再次现身于太一中,现身于一个额外的单一因素中,共时性、范式性的结构才能存在

从我们上面说过的话可以看出,两个矢量的另一个交叉点之所以被标记为 $s(O)$,原因是显而易见的:在这一点上我们发现了所指,即意义,它是大他者的功能之一——它作为“缝合”的回溯性效果,是在漂浮着的能指之间的关系通过指涉共时性的符号代码固定下来之后,被反向创造出来的

那么为什么能指 S-S' 矢量右面最后部分——缝合点之后的部分——被标明为“声音”(*voice*)? 要想解开这个谜,我们必须以严格的拉康方式设想声音:不能将其设想为内涵充足、自我呈现的意义的承载者(像德里达那样),而要将其设想为一个无意义的客体,意指操作、缝合的一个客体性残迹、残余:声音就是在我们从能指中减去制造意义的回溯性“缝合”操作之后,所剩下的废料。声

音的客体性地位的最清晰具体的体现，是催眠的声音：当同一个单词无限地重复着涌向我们时，我们就会如坠五里雾中，那一单词也就失去了其意义的最后踪迹，所剩下的只有它迟钝的在场，行使着一种催眠的权力——这就是作为"客体"的声音，作为意指操作的客体性残余的声音。

在这个图表的第二种形式中，还有另外一个特性有待于去解释：其底部的变化。那里不是当神话意图跨越意指链时所产生的神话意图（Δ）和主体（$\$$），在其底部的右侧我们拥有的是主体，它穿越了意指链，这一运作的结果现在被标记为 $I(O)$。所以，第一：为什么把主体从左侧（结果）移到了右侧（矢量的起始点）？拉康指出，我们在此处理的是"逆动的结果"，是移情性幻觉，根据这一移情性幻觉，主体在每一阶段都会变成"已经是而且永远是的事物"：回溯性效果被体验为从一开始就已经如此的某物。第二：为什么在底部左侧出现的是主体矢量的结果 $I(O)$？这里我们终于走到了认同：$I(O)$代表着符号性认同，代表着主体对大他者、符号秩序中的某些意指特征、特性（I）的认同。

根据拉康的能指定义，这一特性是"用另一个能指代表主体"，它假定在一个名称中或在一个委任中——无论是主体视为己任的还是由别人授予的——存在着具体可辨的形态。要把这一符号性认同与想像性认同（*imaginary identification*）区别开来，想像性认同是由插在能指矢量（S-S'）与符号性认同之间的新层面所标记的：连接想像性自我（e）与想像性他人 $i(o)$的横轴。要想获得自我的同一性，主体必须把自己认同于想像性他人，他必须异化自己——将同一性置于身外，可以说，置于他双重的意象之中。

"逆动的结果"恰恰就建立在这个想像性层面的基础上——它为有关自我的幻觉所支撑，这时自我是作为自主的行为者出现的，仿佛它一开始就是作为其行动的起源而呈现出来的：对于主体而

言,这种想像性的自我体验是一种误认的方式——误认他对于大他者的严重依赖,对作为其离心原因的符号秩序的严重依赖。但我们不应重复自我在其想像性大他者中的构造性异化这一论题——这就是拉康的镜像阶段理论,它可以精确地定位于 *e-i*(*o*)这一横轴上——我们应该把注意力集中于想像性认同与符号性认同的至关重要的差异上。

3. 意象与凝视

想像性认同与符号性认同之间的关系,即理想自我(*ideal ego*, *Idealich*)与自我理想之间的关系,用雅克-阿兰·米勒的话说(见于他的研讨班报告),就是“被构成的”认同与“构成性的”认同之间的关系。简言之,想像性认同是对这样一种意象的认同,在那里,我们自讨欢心;是对表现“我们想成为什么”这样一种意象的认同。符号性认同则是对某一位置的认同,从那里我们被人观察,从那里我们注视自己,以便令我们更可爱一些,更值得去爱。

我们占主导地位、自发性的认同观念,是对模范、理想、意象制造者(image-makers)的摹仿:有人已经注意到(通常是从“成熟”递减的视角看)青年人是如何认同通俗英雄、通俗歌星、电影明星、运动员的……这一自发观念具有双重的误导性。第一,我们认同某人得以进行的基础的特征和品性,通常是隐含的——这决不是说它所具有的特性是迷人的。

忽视这一悖论会导致严重的政治失算;让我们只提一提 1986

年的奥地利总统选举,以及处于其中心地位的瓦尔德海姆[①]这位有争议的人物。左派一开始就假定,瓦尔德海姆之所以能够吸引投票者,是因为他的伟大政治家的意象发挥着影响,于是他们把自己的竞选重点放在了在向公众证明,瓦尔德海姆不仅是一个有着可疑历史的人(大概卷入了战争罪行),而且是一个不准备面对他的过去的人,一个躲避相关重要问题的人——一言以蔽之,他这样一个人,其基本特征是拒绝"贯穿"创伤性的过去。他们所忽略的是,恰恰是这一特征得到了大多数中立派投票人的认同。战后奥地利是这样一个国家,其生存就是建立在拒绝"贯穿"其创伤性的纳粹时期这一基石之上的。瓦尔德海姆逃避面对他的过去,这强化了多数投票人的认同特性。

由此获得的理论教训是,认同性特征也可以是某种程度的失败、衰弱、对他人犯罪,所以通过指出失败,我们能够神不知鬼不觉地强化认同。特别是右翼意识形态,非常善于向人民提供脆弱感和犯罪感,以之作为他们认同的品性:我们甚至在希特勒那里发现了这样的踪迹。当他在公众中露面时,人们特别愿意将自己认同于无力愤怒的歇斯底里爆发——即是说,他们在这歇斯底里的*表演*中,"认出"了自己。

第二,可能更严重的错误是忽视了下列事实:想像性认同总是*意味着对大他者中的某一凝视的认同*。所以,关于对模范意象(model-image)的每一次摹仿,关于每一次"扮演角色",要问的问题是:主体在*为谁*扮演那个角色?当主体把自己认同于某一意象时,

---

① 库尔特·瓦尔德海姆(K. Waldheim, 1918~),联合国第四任秘书长。1986年,一个国际委员会向奥地利政府报告说,瓦尔德海姆1939应征进入德国军队,自愿参加希特勒组织的"褐衫军",并参加了一些非法处决受迫害人士的行动,但他还是于当年当选奥地利总统。

谁的凝视被顾及?我以某种方式看我自己,别人从某一点观察我自讨欢心的样子,这二者之间的缺口对于把握歇斯底里(及作为其亚种的强迫性神经官能症)来说,是至关重要的。对于把握所谓的歇斯底里剧场(hysterical theatre)来说,也是如此:如果我们看到一个妇女表演这样的戏剧性爆发(theatrical outburst),那很显然,她正在发作,以把自己提供给作为欲望客体的大他者,但是具体的分析还要去发现是谁——哪一个主体——代表着她的大他者。在极端“女性”的想像性图像后面,我们一般都能发现对某种男性(masculine)、父性(paternal)的认同:她在扮演脆弱的女性,但在符号的层面上,她事实上认同的是父性的凝视,她想讨得他的欢心。

在强迫性神经官能症那里,这两者之间的缺口最大:在“构成性”、想像性、现象的层面上,他当然落入了他自我强迫行为的受虐狂逻辑(masochistic logic)之中,他羞辱自己,阻止自己走向成功,促使自己走向失败,如此等等;但至关重要的问题还是如何确定那个邪恶的超我凝视的位置,正是为了这个邪恶的超我凝视,他才羞辱自己,他才能从强迫性促成的失败中获得快感。这一缺口还可以借助黑格尔的一对范畴——“为他者”/“为自己”——得到最好的界说:歇斯底里官能症就是把自己体验为另外某人,该人正在为了别人而扮演一个角色,他的想像性认同就是他的“为了他人的存在”。精神分析所要完成的一大突破,就是要引导他认识到,他为了别人扮演一个角色,而这个别人正是他自己,他的为了他人的存在正是为了自己的存在,他扮演角色是为了某一凝视,而他已经在符号上认同了这一凝视。

为了搞清想像性认同与符号性认同之间的差异,让我们举一些非临床性的例子。在对卓别林进行全面分析时,爱森斯坦(Eisenstein)披露说,卓别林的滑稽表演有一个重要特色,就是对儿童采取邪恶、残酷、羞辱性态度:他们因为失败而被取笑、嘲弄、讥

讽，食物是撒向他们的，好像他们是鸡不是人，等等。这里要提的问题是，我们从哪一点审视，这些儿童才成了取笑和嘲弄的对象，而不是需要保护的温和的生灵？答案当然是儿童自己的凝视——只有儿童们才以这种方式对待自己的同伴，因此，对儿童保持残酷的态度，暗示出对儿童凝视的符号性认同。

在另一个极端，我们发现了狄更斯（Charles Dickens）对“善良的普通人”的赞赏，那是对贫穷而愉快、封闭、完整世界的想像性认同，那里没有围绕权力、金钱进行的残酷斗争。但是（狄更斯的虚伪也是存在的），狄更斯是从哪里凝视那些“善良的普通人”的，以至于他们是那样的讨人喜欢？如果不是从腐化的权力和金钱的角度凝视他们又是从哪里凝视呢？我们从布鲁盖尔[1]晚年有关农民生活（乡村欢宴、午间休息中的收割者）的田园风景画中，发现了同样的缺口：阿诺德·豪塞尔[2]指出，这些画与真实的平民态度，与劳动阶级的混合，是风马牛不相及的。他们的凝视相反是贵族对农民田园的外在凝视，而不是农民自己对其生活的凝视。

当然，这同样适用于斯大林主义对于社会主义“普通劳动人民”尊严的评价：对劳动阶级这一理想化的意象，演示了处于统治地位的党的官僚政治的凝视——它用来使其统治合法化。米洛

① 彼得·布鲁盖尔（Pieter Brueghel，1528？～1569），尼德兰文艺复兴时期最后一位大师，善写农民生活。他以异常平凡、质朴、粗犷、豪放的笔调描绘了农民那种豪爽、乐观、憨厚、天真甚至有点滑稽可笑的人物形象。

② 阿诺德·豪塞尔（Arnold Hauser），美国学者，著有《艺术史哲学》（*The philosophy of art history*）。

什·福尔曼[1] 的捷克语电影在嘲弄渺小、普通人民方面之所以具有如此之大的颠覆性，原因也在这里：它展示了他们卑微的生活方式，梦幻的了无结果……这一姿态比取笑处于统治地位的统治阶级更加危险。福尔曼并不想消灭官僚的想像性认同，他通过揭露为了官僚的凝视而制造的景观，很明智地推翻官僚的符号性认同。

4. 从 i(o)到 I(O)

i(o)与 I(O)之间的差异，即理想自我与自我理想之间的差异，可用美国和苏联文化中使用昵称的不同方式，进一步加以例证。让我们以两个人为例，他们分别代表着两种文化的最高成就：查尔斯·“勒基”·卢西亚诺(Charles ‘Lucky’ Luciano)[2] 和约瑟夫·维萨里奥诺维奇·朱葛谢维里·“斯大林”(Iosif Vissarionovich Dzhugashvili

---

[1] 米洛什·福尔曼(Milos Forman)，捷克籍导演，代表作有《飞越疯人院》(*One Flew Over the Cuckoo's Nest*)、《莫扎特传》(*Amadeus*)、《月亮上的人》(*Man on the Moon*)。

[2] 因为“Lucky”是名字，所以这里采取了音译的方式，它含有“幸运”、“吉祥”、“侥幸”之意，因此才成了该人的昵称。卢西阿诺(Charles Lucky Luciano, 1897 ~ 1962)，生于意大利，卒于意大利，却对美国产生了巨大影响。作为一位卓越的“犯罪策划者”，卢西阿诺永远改变了有组织犯罪的面貌。他九岁时随家人从意大利移居纽约，参与了意大利和犹太帮的合并，重组了这群乌合之众，从而成为美国组织犯罪史上划时代的人物。他把自己的黑手党帮派改造成全国性犯罪组织，垄断非法贸易。1935 年，他被判长期监禁，但二战爆发后重获自由，1945 年盟军的西西里登陆得益于他的情报。他激发了部分美国人的想像力和好奇心，被视为“20 世纪资本主义精神的人格化象征”。

'Stalin')。在前一种情形下,昵称易于取代名字(我们通常只是简单地提到"勒基"·卢西亚诺),而在第二种情形下,昵称通常取代了姓("约瑟夫·维萨里奥诺维奇·斯大林")。在第一种情形下,昵称暗指某些打上了个人印记的超级事件(查尔斯·卢西亚诺非常"幸运"地从匪帮们的野蛮拷打中死里逃生)——即是说,它暗指某一实证性的描述特征,我们为此一特征所深深吸引;它标志着能够诱惑人的某物,能够引起我们注视的某物,可以被人审视的某物,当然不是从我们平时观察人的那一角度来审视它。

不过,在约瑟夫·维萨里奥诺维奇的情形下,使用同样的方式,就会得到完全错误的结论:"斯大林"(俄语"钢铁制成!"之意)暗示出斯大林本人具有钢铁一般的不屈不挠的性格;真正具有不屈不挠和钢铁一般的意志的,是历史进步的规律,是资本主义解体及走向社会主义的具有讽刺意味的必然性,正是在这样的名义下,斯大林这一经验性的个人才粉墨登场——他也正是从这一视角,审视自己和判断自己的行为的。因而,我们可以说,"斯大林"是一个理想点,从这里约瑟夫·维萨里奥诺维奇这个经验性个人,这一血肉之躯,观察自己,以便使自己变得可爱起来。

我们在卢梭晚年的著作中发现了同样的裂口,那时他陷入了精神狂乱状态,写了题为《由卢梭判断的让-雅克》(Jean-Jacques jugé par Rousseau)的著作。[1] 把它设想为拉康姓名理论的草稿,是完全可以的:名指的是理想自我,是想像性认同点(point of imaginary identification),而姓来自父亲。和父亲名义一样,它是符号性认同点,是我们借以进行自我观察和自我判断的代理。在这种区分中不应忽视的一个事实是,i(o)总是服从于I(O)的:正是符号性

[1] 卢梭的姓名是让-雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau),"由卢梭判断的让-雅克"把其姓与名分割开来,通过"姓"判断"名",很是有趣。

认同(我们被观察所通过的那一点)决定和支配了意象、想像形式,在这种意象、想像形式中,我们自讨欢心。从形式功能的层面上看,这种服从已经为下列事实所证实:标记为 i(o)的昵称,总是发挥刚性指示符的作用,而不是简单的描述。

再举一个来自匪帮领地的例子:如果某人的昵称是“疤脸”,这不仅仅表示一个简单的事实——他满脸疤痕;它同时还暗示出,我们正在讨论一个被标记为“疤脸”的人,即便他脸上的伤疤通过整形手术已经全部抹去,他依然被标记为“疤脸”。意识形态的标记功能与此毫无二致:“共产主义”意味着(当然是在共产主义者的视野中)在民主和自由上的进步,即使——在事实和描述的层面上——作为“共产主义”而被合法化的政体产生了极其压抑和极权的现象。让我们再次使用克里普克的术语:“共产主义”在所有可能的世界里,在所有违反事实的情况下,都标举“民主与自由”,这种连接之所以无法从经验上,通过引证事物的实际状态来反驳,原因就在这里。因此,意识形态分析就必须将其注意力置于这一点上,在那里,先验地表示实证的描述性特征的名称,已经在发挥“刚性指示符”的作用。

但是,为什么在我们审视自己和我们被人观察之间存在的差异,恰恰是想像性认同和符号性认同之间的差异呢?首先,我们可以说,在想像性认同中,我们在外表的层面上模仿他人——我们把自己认同于有关他人的意象,以使我们尽可能地“像他”;而在符号性认同中,我们是在这样一点上把自己认同于他人——他是无法模仿的,这样雷同就被避开了。为了解释这一至关重要的区分,让

我们以伍迪·艾伦(Woody Allen)的电影《再弹一遍，萨姆》[1] 为例。这部电影开头用的是《卡萨布兰卡》(*Casablanca*)那个著名的最后一个场景，但我们过后不久就注意到，这仅仅是“电影中的电影”，而真正的故事是关于一个纽约的歇斯底里的知识分子的故事，他的性生活一片混乱：他的妻子刚刚离他而去；贯穿整部电影的，是一个名叫汉弗莱·鲍嘉(Humphrey Bogart)的影子人物，他出现在主人公面前，劝告他，对其行为作讽刺性评述，等等。

电影收尾时解决了他与鲍嘉这一影子人物的关系：在与他好朋友的妻子欢度一夜之后，主人公在机场戏剧性地遭遇了他的朋友及妻子；他放弃了她，让她跟着丈夫走，因此在现实生活中重复了《卡萨布兰卡》最后的场景，而开启这部电影的也是《卡萨布兰卡》。当他的情人说到他的分别语“它真美”时，他回答道：“它来自《卡萨布兰卡》，我等了整整一生，就是为了说这句话。”出现这一结局之后，鲍嘉这个影子人物最后一次出现，他说，主人公为了友谊放弃一个女人，最终“有了格调”，因而也不再需要他了。

我们应该如何解读鲍嘉这一影子人物的销声匿迹？最明显的解读可能是由主人公对鲍嘉这一影子人物说过的最后一句话暗示出来的，他说：“我猜秘密并不在于你，而在于我。”换言之，只要主人公是一个无力脆弱的歇斯底里症患者，他就需要有一个理想自我去认同，就需要一个影子人物去指导他；但是一旦他最终成熟和

---

[1] 《再弹一遍，萨姆》(*Play it Again, Sam*)，是由伍迪·艾伦自编自演的影片(导演是赫伯特·罗斯)。阿伦·菲利克斯是亨弗莱·鲍嘉的影迷，他最喜欢的影片就是《卡萨布兰卡》。他与朋友的妻子琳达搅到一起，但最后一刻决定成全好友的婚姻。影子人物鲍嘉以自己的方式赞扬了阿伦，但阿伦此时已经不需要鲍嘉的安慰了，他找到了自己，摆脱了依赖，结束了盲目的崇拜和迷失的认同。

"有了格调",他就不再需要一个外在的认同点了,因为他已经实现了自我认同——他"已经变成了自己",变成了一个自主的人。但是紧随上面引语之后的语言,却立即颠覆了这样的解读:"真的,你个子还不太高,也有点丑,不过也说得过去。我很矮也很丑,还是凭自己的力量成功了。"

换言之,他还远远没有"过度认同鲍嘉"。当他变成了一个"自主的人"时,主人公真的认同了鲍嘉——更确切些说:通过他对鲍嘉的认同,他变成了一个"自主的人"。惟一存在的差异是,此时的认同不再是想像性的了(鲍嘉作为一个被人模仿的模型),而是象征性的即结构性的了,至少在其基本维度上可以这样说:主人公通过在现实中扮演那个来自《卡萨布兰卡》的鲍嘉这一角色——通过假定存在着某种"训令",通过在主体间的符号网络中占据一定位置(为了友谊牺牲了一个女人……),而意识到了这种认同。正是这种符号性认同,消解了想像性认同(使得鲍嘉这一影子人物消失得无影无踪)——更加确切些说:它急剧地改变了它的内容。在想像的层面上,主人公现在可以通过排斥性的特征——他的矮小和丑陋——认同鲍嘉了。

(三)超越认同

(较高层面的欲望图)

1."你到底想怎么样?"

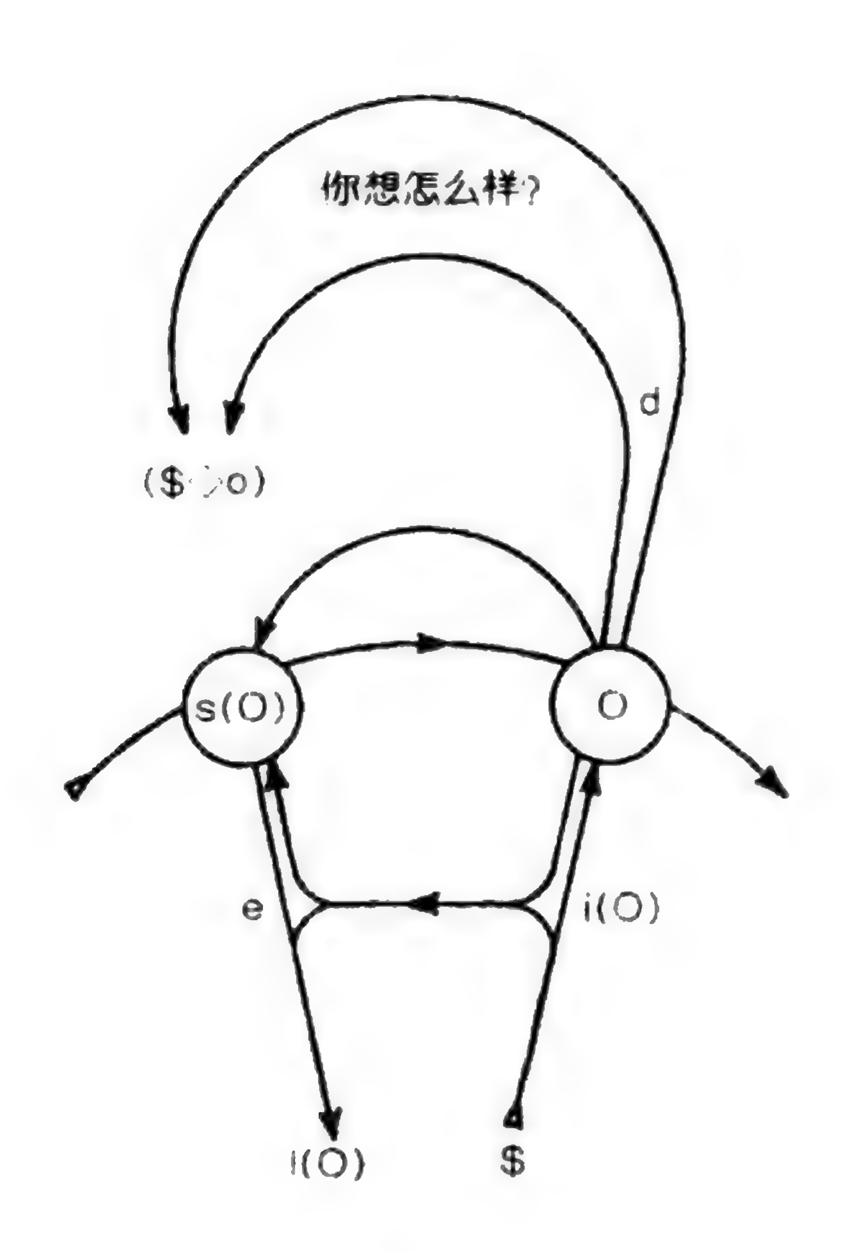
在符号性认同的支配下,想像性认同与符号性认同之间的相

互影响构成了这样的机制，凭借它，主体被融入既定的社会—符号领域——他/她以某种方式假定存在某种“委任”，这一点拉康是再清楚不过了：

> 拉康知道如何从弗洛伊德的文本中，析取理想自我（被他标记为 i）与自我理想（被他标记为 I）之间的差异。在 I 的层面上，你可以不费吹灰之力步入社会。理想的 I 可以以高级和合法的形式建构，使之发挥社会功能和意识形态功能。此外，拉康在他的《著作集》中就是这样做的：他在心理学的基础上设置了某种政治学，以便使“所有的心理学都是社会性的”这一论题，被当成拉康式的论题对待。如果不是在我们考察 i 的层面上，那至少也是在我们固定 I 的层面上。[8]

惟一的问题是，质询的“循环矩形”（square of the circle），想像性认同与符号性认同之间的循环运动，绝不会不留任何残余地产生出来。“缝合”能指链会回溯性地固定其意义，在每一次“缝合”之后，总是保留着一定的缺口、一个开口；缺口、开口是由著名的“*Che vuoi?*”在第三种图表形式中补偿来的。“*Che vuoi?*”的意思是：“你正在告诉我那个，但你想用它干什么，你目的究竟何在？”

出现在“缝合”曲线之上的问号，暗示出了言语与其阐明之间存在的缺口具有持久性：在言语的层面上，你正说着这个；但你想用它，通过它，告诉我些什么？（应用既有的言语活动理论术语，我们当然可以把这个缺口标示为既定言语的措辞力量与非措辞力量之间的差异。）恰恰是在位于言语上方的问题的位置上，在“为什么你告诉我这个”的位置上，我们要在欲望（desire）与要求（demand）之间的差异中，确定欲望的位置：你要求我做某事，但你真正想让我做什么，你要通过这一要求达到什么目的？要求和欲望之间的



图表 3

裂口,恰恰可以用来判定歇斯底里主体的位置:根据经典的拉康公式,歇斯底里的要求所包含的逻辑是,"我正在要求你这样,但我真正要求你的,是反驳我的要求,因为此要求非彼要求。"

正是这种直觉,隐藏在那个臭名昭著的男子沙文主义名言"女人是娼妓"之后:女人是娼妓,因为我们从来都不真正知道她什么意思——例如,她对我们的建议说"不!",但我们从来不敢肯定,这个"不!"是不是意味着双重的"是!"——对于更具侵略性进攻的呼吁;在这种情形下,她的真正欲望恰恰是她要求的对立面。换言之,"女人是娼妓"不过是弗洛伊德那个无法回答的问题的粗俗版而已——"女人究竟想要什么?"(*Was will sas weib?*)

同样的直觉或许正在另一个名言之后发挥作用，这个名言是，政治也是娼妓：这不仅是因为政治领域充满了腐化堕落、背信弃义等等；问题的关键更在于，政治要求总是陷入这样的辩证之中，除了字面意义，它意在字面意义之外的某物：例如，它可能发起挑衅，意在被人拒绝（在这种情况下，挫败这种行为的最好方法就是将计就计，无条件地顺从它，同意它）。众所周知，这也是拉康处理1968年发生的学生造反运动的方法：那基本上是一场为了寻找新主人而进行的歇斯底里叛乱。

"你到底想怎么样？"也许在希区柯克的电影《西北偏北》（*North by Northwest*）[1]的开始处，得到最好的图解：为了引导俄国特工离开正确的轨道，中央情报局虚构了一个并不存在的特工，名叫乔治·卡普兰（George Kaplan）。在旅馆为他预定了房间，不断地以他的名义打出电话，还为他购买了机票，等等——所有这些都是为了让俄国特工相信，卡普兰的确存在，而实际上他仅仅是个空隙，有其名无其实。电影开始时，主人公（一个名叫罗杰·桑西尔[Roger O. Thornhill]的普通美国人）住进了一家旅馆的房间里，他正处于俄国人的监视之下，因为神秘的卡普兰就被假定住在这里。一个旅馆职员进入房间，说："有电话打卡普兰先生，卡普兰先生在吗？"正在这一时刻，出于纯粹的巧合，桑西尔向这个职员做了一个动作，想给他的母亲发送一封电报。正在俯视这一场景的俄国人错误地把他当成了卡普兰。当他想离开旅馆时，他们绑架了他，把他带到了一个偏僻的别墅，让他向他们说出他的全部间谍工作。当然，桑西尔对此一无所知，但他有关自己清白的表白被看成双重的花招。

这一情景是建立在令人难以置信的巧合上的，那么从心理学

---

① 《西北偏北》又译《谍影疑云》、《夺魄惊魂》。

上讲,它令人信服的力量来自何处?桑西尔的情形完全符合作为语言的存在(用拉康的缩写法表示,是 parlêtre)的人类的基本情形 主体总是被捆、钉在一个能指上,能指对外代表着他,而且通过被捆和被钉,他被装载了一个符号性委任(symbolic mandate),在主体间形成的符号关系网中获得了一个位置。要命的是,这一委任最终总是任意性的:因为它的性质是执行性的,它不能通过引证主体的"真实"属性和能力,得以说明。就这样,主体在被装载了这一委任之后,就会自动面对某一个"你到底想怎么样?",面对大他者提出的一个问题。大他者向他发号施令,好像他已经掌握了下列问题的答案——为什么他得到了这一委任?但这一问题显然是无法回答的。主体不知道为什么他在符号网络中占有了这一位置 面对大他者提出的"你到底想怎么样?"这一问题,他只能答之以如下的歇斯底里的问题:"为什么我是我被假定是的事物?为什么我得到了这一委任?为什么我是……[一位老师、主人、国王……或乔治·卡普兰]?"一言以蔽之:"为什么我是你[大他者]说我是的事物?"

对于接受精神分析的人来说,精神分析过程的最后时刻,恰恰就是他摆脱这一问题的时刻——即他接受其作为未经大他者辩护的存在的时刻。精神分析之所以始于歇斯底里征兆的质询,其"本土"(native soil)之所以是女性歇斯底里患者的体验,原因也在这里:等到最后,如果歇斯底里不正是失败了的质询的结果和证明,那它又是什么?主体在实现符号性认同、完整而无限地假定符号委任的存在等方面常常无能为力,如果歇斯底里问题不是对此种无能为力的说明,那它又是什么?拉康把歇斯底里问题概括为某种"为什么我是你正在告诉我我是的事物?"——即是说,在我之中,哪一个是引起大他者质询我,把我当成……[国王、主人、妻子……]而"招呼"(hail)我的剩余客体?[9]歇斯底里问题打开了"处

于主体之中而非主体自身"（in subject more than subject）的某物的缺口，打开了抵制质询——主体的屈从，它包括在符号网络之中——的主体中的客体（*object in subject*）的缺口。

或许对于歇斯底里化这一顷刻最具有艺术性的描述来自罗塞蒂[①]的名画《天使报喜》（Ecce Ancilla Domini）。它表现的是处于质询时刻的马利亚——那时，天使长加百利（Archangel Gabriel）正向她传达她的使命：完美地怀孕并生出上帝之子。马利亚对于这一惊人信息，对于这一最初的"万福马利亚"作出了怎样的反应？这幅画表现的是她心绪不佳地正从大天使那里向墙角倒退，好像正在自问："为什么选我承担这一愚蠢的使命？为什么是我？这个可恶的幽灵究竟想让我干什么？"那张精疲力尽的苍白面孔，以及黑色的尖齿，已经是足够搬弄是非的了：在我们面前站着一个女人，她有着狂暴的性生活，是一个放荡不羁的罪人——一言以蔽之，她是一个夏娃（Eve）一样的人物；这幅画描绘的恰是"夏娃通过质询成了马利亚"，以及她对此的歇斯底里反应。

---

① 罗塞蒂（Dante Gabriel Rossetti，1828～1882），拉斐尔前派中最有特色的画家，还是一位杰出的诗人。抒情诗人的气质使他的画作具有了一种颇为动人的梦幻般情调。不拘成法、单纯而又奇特的《天使报喜》（1850），于宗教情绪中揉入了对性爱的迷恋，体现出他艺术的基本特色。在《圣经》中，加百利乃七大天使之一，是把上帝的好消息传达给人类的使者。《天使报喜》指加百利奉告圣母马利亚，她将生育耶稣。

马丁·斯科塞斯[①]的电影《基督最后的诱惑》(*The Last temptation of Christ*)沿着这个方向更进了一步:它的主题只是耶稣基督的歇斯底里化(*hystericization of Jesus Christ*);它展示给我们一个普通的、肉欲的、热情的男人,他带着诱惑和恐惧,逐渐发现他是上帝的儿子,承担着一个可怕而又高尚的使命,通过牺牲自己而救赎人类。问题是,他不能与下列质询达成妥协:"诱惑"的意义恰恰在于他对于对他的委任所作的歇斯底里的抵抗,在于他对于对他的委任的怀疑,在于他努力去逃避这一委任,即便当他被钉在十字架上

---

① 马丁·斯科塞斯(Martin Scorsese, 1942~),美国著名导演。代表作有:《愤怒的公牛》(*Raging Bull*, 1980)、《基督最后的诱惑》(*The Last Temptation of Christ*, 1988)、《纯真年代》(*The Age of Innocence*, 1993)、《赌场风云》(*Casino*, 1995)、《小活佛》(*Kundun*, 1997)、《穿梭鬼门关》(*Bringing Out The Dead*, 1999)、《纽约黑帮》(*Gang of New York*, 2001)。获得1997年度美国电影学会电影终身成就奖,有"电影社会学家"美称。

时，依然如此。[1]

2. 犹太人与安提戈涅

在政治领域中，我们到处碰到这样的"你到底想怎么样？"，包括1988年的美国总统竞选。那时，在杰西·杰克逊[2]获得首次成功后，新闻界开始询问："杰西·杰克逊真正想要的是什么？"很容易从这个发问中觉察到种族主义的气息，因为对其他竞选者，就没有提出过这样的问题。我们在此谈论的是种族主义问题，这一结论被下列事实进一步证实："你到底想怎么样？"这样的问题在排犹主义中，以最纯粹的甚至是蒸馏过的种族主义形式，极其猛烈地爆发了出来：在排犹主义者的视野中，犹太人恰恰是这样的人，关于他们，人们从来都不清楚"他们真的想要干什么？"——即是说，人们

①　这部电影的另一个成就，是把犹大作为这一故事真实的悲剧性主人公，作了最后的复原：他一度是最爱基督的人，正是为了这个缘故，基督才认为由他去完成背叛基督这一使命，是最合适的，这样才能保证成全基督的命运（被钉死在十字架上）。犹大的悲剧在于，凭借对事业的热爱，他准备冒险——不仅拿自己和生命冒险，甚至要拿自己的"第二生命"，拿自己的身后美名冒险；他心里很清楚，他将作为一个背叛我们的救世主的人载入史册，为了完成上帝交给的使命，他准备忍受这一切。耶稣把犹大当成了达到其目的的手段，他很清楚他的受难将转换成一个被千百万人摹仿的典范，而犹大的牺牲则是纯粹的损失，他不可能从中获得任何令自己陶醉的利益。或许他很渺小，就像斯大林主义野蛮审判中的那些诚实的牺牲品，他们坦白了自己的罪行，宣称自己是可怜的糟粕，知道自己这样做，就会对革命事业完成最后、最高的贡献。——作者注

②　杰西·杰克逊（Rev. Jesse Jackson），美国著名黑人政治活动家，1988年民主党总统竞选候选人。

总是怀疑，犹太人的行为受到了某些隐含动机（犹太人的共谋、统治世界、外族人的道德败坏等）的指引。排犹主义的情形也可以完美地说明，为什么拉康在标记“你到底想怎么样？”这一问题的曲线的尾部，提出了有关幻象的公式（$\$\diamond a$）：幻象是对“你到底想怎么样？”的回答；它用一个回答去填平问题的缺口。在排犹主义的情形中，对“犹太人想要干什么”的回答，是一个有关“犹太人阴谋”的幻象：犹太人具有一种神秘力量，可以在幕后操纵事件。在理论的层面上，这里应该注意的关键之处是，幻象成了一个建构，成了一个想像性脚本，用来填平大他者的欲望的空隙和开口（opening）：“大他者想要干什么？”通过为我们提供上述问题的有限答案，它使我们逃避那难以忍受的僵局，在僵局中，他者需要从我们这里得到某物，但与此同时，我们无力把他者的这一欲望翻译成一个实证性质询，翻译成一个要去认同的委任。

现在也就可以理解，为什么犹太人被特别选作了种族主义的目标：犹太人的上帝在形式上禁止“制造上帝意象”——禁止用实证性幻象脚本（fantasy-scenario）填补他者欲望的空缺，这样，犹太人的上帝不就是这一“你到底想怎么样？”最纯粹的体现吗？不就是处于可怕深渊中的他者欲望的最纯粹体现吗？即使在亚伯拉罕（Abraham）的那种情形下，当上帝宣布具体的要求（命令亚伯拉罕杀死他的亲生儿子）时，在他真的想干什么这一问题上，还是保持了相当的开放性：亚伯拉罕必须以其恐怖的举止，证明他对上帝的无限忠诚和热爱——这样描述亚伯拉罕已经是难以许可的简化了。犹太教徒的基本立场就是约伯（Job）式的：在他者（上帝）以一系列的灾难加害于他并以此达到其目的时，他还没有悲伤到难以理喻、极其困惑甚至恐怖的地步。

恐怖化的困惑标志着在犹太教徒与上帝之间确立了最初的基础性关系，标志着上帝与犹太教徒缔结了合约，犹太人把自己设想

成"天堂的选民",这个事实与他们对其优越性的信仰毫无关系;他们并不占有任何特殊的质素;在与上帝缔结合约之前,他们与其他人没有差别,既不比别人好,也不比别人坏,过着他们普通的生活——突然间,就像一个创伤性闪烁(traumatic flash),他们(通过摩西……)开始明白,大他者选择了他们。一开始并没有选他们,它还没有确定犹太人的"原始性格"——再次使用克里普克的术语说,这与他们的描述性特征毫无关系。为什么他们被选,为什么他们突然间发现自己成了上帝的债务人?上帝实际上想从他们那里得到什么?再次借助那个有关禁止乱伦的悖论性公式说,回答这个问题既是不可能的,与此同时也是被禁止的。

换言之,犹太人的地位可以视为超越——或先于——神圣的上帝的地位,这与异教徒有关神圣先于上帝的断言截然相反。这个关闭了神圣之维的陌生上帝,不是"哲学家的上帝",不是宇宙的理性管理者,他把不可能发生的神圣的心醉神迷(sacred ecstasy)当作与他通讯的方式,归还大家:它只不过是他者欲望的无法忍受的临界点,是他者中的缺口、空隙无法忍受的临界点,而他者已由神圣的迷人呈现掩藏了起来。犹太人固执于他者欲望的这一个谜,固执于纯粹的"你到底想怎么样?"的这一创伤性临界点,纯粹的"你到底想怎么样?"激发了无法忍受的焦虑,因为它无法通过牺牲或爱的奉献而得以符号化、"贵族化"。

正是在这个层面上,我们应该设置基督教与犹太教之间的决裂——与焦虑的犹太教相比,基督教是爱的宗教。在此,要把"爱"这一术语设想成是与拉康理论联系在一起的,即设想成是与其基本欺骗之维联系在一起的:我们打算把自己当作他者欲望的客体提供给他者,以此填平无法忍受的"你到底想怎么样?"的缺口,填平他者欲望的开口。在这个意义上,正如拉康指出的那样,爱是对他者欲望的阐释:爱的回答就是,"我是你内部(in you)正缺乏的事

物，用我对你的热爱，用我为你做出的牺牲，我把你填平，我成全你。”爱的运作因而是双重的：主体把自己当作用来填平他者中的短缺的客体，提供给他人，以此填补他自己的空白。爱的骗局就在于，双重短缺的重叠，以一种相互成全的方式，同样取消了短缺。

因此，基督教要被设想为某种企图——通过爱和牺牲，使犹太人的“你到底想怎么样?”得以“贵族化”。可能作出的最伟大的牺牲，就是钉死在十字架上，即上帝儿子之死。这是最后的证据，它证明，圣父以其无所不包的无限的爱呵护我们，并把我们从“你到底想怎么样?”的焦虑中解放出来。基督的热情，这一隐藏[①]了所有其他的意象的迷人意象，这一浓缩了基督教全部力比多机体的幻象脚本，只有在他者(上帝)欲望的无法忍受之谜的背景上，才获得了其意义。

当然，我们并不是在暗示，基督教继承了对人与上帝的异教关系的某种回归：情况并非如此，这已经被下列的事实所证实——与其表面现象相反，在关闭神圣之维度方面，基督教对犹太教是亦步亦趋的。我们在基督教中所发现的，是某种相当不同的另外某物：圣徒(*saint*)的观念，它恰恰处于服务于神圣的牧师(*priest*)的对立面。牧师是“神圣的公务员”；没有其公务员，没有支持它、为其组织仪式的官僚机器，就没有神圣，从阿兹特克人[②]的人类祭品官员(Aztec's official of human sacrifice)，到现代神圣国家或军队的典礼，无不如此。与此相反，圣徒占据了小对形的位置，纯粹客体的位置，经历了严重主体性贫困的人的位置。他不制定任何典礼，他不祈求任何东西，他只是固执于自己的迟钝存在。

① 原著使用的是“concel”一词，疑为“conceal”的错字。

② 阿兹特克人是墨西哥中部民族的一支，其文明程度的最高峰处于16世纪初西班牙占领时期。

现在我们就能明白了,为什么拉康在安提戈涅(Antigone)身上,发现了基督牺牲的先驱:安提戈涅凭借其固执成了圣徒,她显然不是女牧师。我们之所以必须反对一切教化她、驯服她的努力,原因就在这里:教化她、驯服她的方式,是隐藏她令人恐怖的奇异性、"非人性"、麻木不仁的性格特征,使她成为一个温顺的家庭保护人,她激发我们的热情,并把她自己当成一个认同点而提交出来。在索福克勒斯(Sophocles)的《安提戈涅》(*Antigone*)中,我们能够认同的人物,是她的妹妹伊斯墨涅(Ismene)——善良、周到、机敏、准备让步或妥协、具有同情心、"人道",这一切都与安提戈涅完全相反:安提戈涅总是走到极限,"不在欲望问题上让步"(拉康语),而且在其对"死亡驱力"的固执中,在其对走向死亡的存在、可怕的无情的固执中,她被免去了日常感受和思虑、激情和恐惧的循环。易言之,正是安提戈涅本人,必然在我们这些充满了怜悯、同情心的创造物身上,唤起这样的问题——"她真的想要干什么?",这一问题排除了对她进行任何认同的可能性。

在欧洲文学中,安提戈涅–伊斯墨涅这对形象在萨德的作品中,以朱丽叶–朱斯蒂娜这对形象(couple Juliette-Justine)的面目,再次出现:在这里,朱斯蒂娜同样是一个可怜的牺牲品,与朱丽叶截然相反,这个麻木不仁的女子同样也"不在欲望问题上让步"。最后,为什么我们不能在玛加丽塔·冯·特罗塔[1]的电影《铅弹时代》(*The Times of Plumb*)中,为安提戈涅–伊斯墨涅这对形象的第三版予以定位呢?那里面的一对形象,一个是红色旅战士和恐怖主义者,以居德伦·恩斯林(Gudrun Ensslin)为原型;一个是她可怜

---

[1] 玛加丽塔·冯·特罗塔(Margarathe von Trotta),德国女导演,执导的《德国姊妹》(*Die Bleierne Zeit*)获得1981年(第38届)金狮奖的最佳影片奖。

的富有同情心的妹妹,她“试图理解她”,故事就是从她的视角讲述的。施隆多夫[1]在电影《秋天中的德国》(*Germany in Autumn*)中的一段情节,也是建立在安提戈涅与居德伦·恩斯林的相似性的基础上的。

初看上去,三个人物是完全不相容的:高贵的安提戈涅为了纪念哥哥而牺牲了自己,淫荡不堪的朱丽叶大肆纵欲超越一切限制(这恰恰超越了快感能够提供快乐的极限);狂热的禁欲者居德伦想以其恐怖主义的举止,把整个世界从日常愉快与日常事务中惊醒过来。拉康使我们在这三个同样的伦理立场中,认识了“不在欲望问题上让步”的立场。她们三人之所以引发了同一个“你到底想怎么样?”,同一个“她们真的想要干什么”,原因也在这里:安提戈涅以其倔强的固执,朱丽叶以其麻木不仁的淫荡,居德伦以其“无感觉”的恐怖主义行为,提出了这样的问题。三个人都提出了体现在国家和共同道德中的善的问题。

3. 幻象作为对他者欲望的屏障

幻象显现为对“你到底想怎么样?”的回答,显现为对他者欲望的无法忍受之谜的解答,显现为对他者中的短缺的回应;但与此同时,可以说,也正是幻象本身,提供了我们欲望的坐标系——它建立了一个框架,使得我们能够欲求某物。幻象的通常定义(“象征着实现了欲望的一个想像出来的场景”)因此就具有某种误导性,或至少是含混不清的:在幻象场景中,欲望不是被实现、“满足”,而

---

[1] 沃克·施隆多夫(Volker Schlöndorff),德国导演,代表作有《铁皮鼓》(*The Tin Drum*)、《丽塔传奇》(*The Legend of Rita*)、《一弹解千愁》(*Der Fangschuss*)等。

是被构建(提供其客体，等等)——通过幻象，我们学着“如何去欲求”。在这一中间的位置上，出现了幻象的悖论：它是调整我们欲望的框架，与此同时又是对“你到底想怎么样？”的防御，是隐藏他者欲望的缺口、深渊的屏障。把这种悖论加深到极限，将其变成一个重言句，我们就会说，欲望本身就是对欲望的抵御：通过幻象构建起来的欲望就是对他者欲望，对“纯粹”的超幻影欲望(即以其纯粹形式表现出来的“死亡驱力”)的防御。

我们现在明白了，为什么由拉康总结出来的精神分析伦理学的格言(“不在欲望问题上让步”)，完全契合了精神分析过程的结束时刻，“穿越幻象”：我们决不能对之作出让步的欲望，并非由幻象支撑的欲望，而是穿越幻象的他者的欲望。“不在欲望问题上让步”，意味着完全放弃那建立在幻象脚本基础上的丰富多彩的欲望。在精神分析过程中，这一他者欲望假定了精神分析者的欲望的形式：接受精神分析的人起先想通过移情的方式——即通过把自己作为精神分析者的爱的客体提供出去，逃避其深渊。当接受精神分析的人拒绝填补他者中的空隙、短缺时，“移情的解体”就发生了。(在拉康的一个论题中，我们发现了类似于欲望乃对欲望的防御这样的悖论逻辑。拉康的这个论题是说，原因总是误入歧途、出现偏差[用法语说是“ça cloche”：它跛了]的某物的原因：可以说，因果关系——平常、“正常”的线性因果链——是对我们在精神分析中所关切的原因的防御；这一原因出现在“正常”因果关系失败、断裂的时候。例如，当我们发生口误时，当我们说出本不是我们想说的事物时——即，当调节我们“正常”言语行为的因果链断裂时，每当这时，原因的问题就会强加于我们：“为什么会发生那种事？”)

幻象发挥作用的方式，可以通过引证康德的《纯粹理性批判》予以解释：在欲望机体中，幻象的作用类似于知识过程中的先验性图式。[10]在康德那里，先验性图式是经验内容(偶然性、内在世界

的、经验性的体验客体）与先验范畴网络之间调停者和中介代理：正是凭借着这样的机制，经验客体被囊括于先验范畴网络之中，而先验范畴网络决定了我们感受和想像经验客体的方式（如实体与特性，服从因果链，等等）。类似的机制在幻象中发挥着作用：一个经验性、实证性的既存客体是如何变成一个欲望客体的，它如何一开始就容纳了某些未知数（X），某些不可知的质素，某些“处于其中而非其”的事物，使之值得我们去欲望？只能是通过进入幻象框架，被包括在能够为主体的欲望提供一致性的幻象情景之中。

让我们以希区柯克的《后窗》（*Rear Window*）为例：詹姆斯·斯图尔特[1]是一位因腿伤而不得不坐在轮椅上的人，他透过一面窗子不停地凝视着外面；那个窗子显然是“幻象之窗”（fantasy-window）——他的欲望是被他透过那面窗子看到的事物所勾起的。而不幸的格雷斯·凯丽[2]的问题是，她向他提出建议，由她来充当障碍、斑点，阻挡他透过窗子向外看，用自己的美去感染他。她最后是如何成功地成了他欲望的对象？是通过逐步地进入他幻象的框架，是通过穿过院子，出现“在对面”，在那里，他透过窗子能看到她。当斯图尔特看她出现在凶手的房间里时，他的眼睛立即放光、贪婪起来并对她充满了欲望：她已经在他的幻象空间中确立了她的地位。这也是拉康的“男子沙文主义”的训示：只有当女人进入了男人的幻象的框架，男人才会与女人交往。

在一个朴素的层面上，下述的精神分析规约（doxa）并非对此一无所知，这种教义断言，每个男人都在他选来作其性伴侣的女人

---

① 詹姆斯·斯图尔特（James Stewart），著名的性格演员，希区柯克许多电影中的男主角都由他来扮演。

② 格蕾丝·凯丽（Grace Kelly），著名女演员，《后窗》中女主公的扮演者，后嫁给摩纳哥王子。

身上，寻求他母亲的替代品：当一个女人的某些特性令一个男人想起他的母亲时，他就会坠入她的情网。拉康对这个传统观点所补充的惟一的事物，就是强调它通常被忽视了的负面维度：在幻象中，母亲被化约为一套有限的（符号）特性；一旦过度地接近母性原质（Mother-Thing）的客体——客体并非仅仅通过某种经过化约的特性与母性原质相连接，但是会立即依恋于它——出现在幻象框架之中，欲望就会在乱伦的幽闭恐惧症中被窒息。在此，我们再次遇到了悖论性的幻象的中介作用（intermediate role of fantasy）：它是一个促使我们去寻找母性替代物（maternal substitutes）的建构，但同时又是阻止我们过分接近母性原质——使我们与之保持一定距离的屏障。认为任何经验性、实证性的既存客体都可以在幻象框架中获得其位置，然后发挥欲望客体的作用，这个结论之所以是错误的，原因也在这里：某些客体（那些过于接近创伤性原质的客体）被明确地排除在幻象框架之外；如果它们很偶然地闯进了幻象空间，结果就会极端混乱和令人厌倦：幻象会失去它诱人的力量，并转换成一个令人恶心的客体。

还是希区柯克，这次是在《眩晕》（*Vertigo*）[①]中，为我们提供了这样转换的例子：主人公——还是詹姆斯·斯图尔特——热恋着玛德琳（Madeleine），他跟她去了一家博物馆，她羡慕那里的夏洛特肖像（portrait of Charlotte）[②]，玛德琳认同了这个很早以前就已死去的女人：为了给他玩个恶作剧，他平时的一个朋友、一个业余画家，为他制造了一个令人不快的惊奇：她画了一幅与夏洛特一模一样的肖像，她戴着白色饰带，在膝盖上放了一束红花，等等。但她没有

---

① 《眩晕》又译《迷魂记》、《恐高症》。

② 《夏洛特·大卫（大卫夫人）肖像图》，画于1813年，现收藏于坐落在华盛顿特区的国家艺术馆。

画夏洛特那要人命的漂亮脸蛋,而是画上了她自己戴着眼镜的面孔……结果非常可怕:气急败坏和极其厌恶的斯图尔特弃她而去。(我们在希区柯克的《蝴蝶梦》[*Rebecca*][1]中,发现了同样的情节,在那里,琼·方达[Joan Fontaine]觉得她丈夫依然爱着他已经死去的妻子丽贝卡,为了讨他欢心,于是穿上丽贝卡在同样的场合曾经穿过的一套礼服,出现在一个正式招待会上。结果同样是相当奇异的,她丈夫狂暴地将她赶走了……)

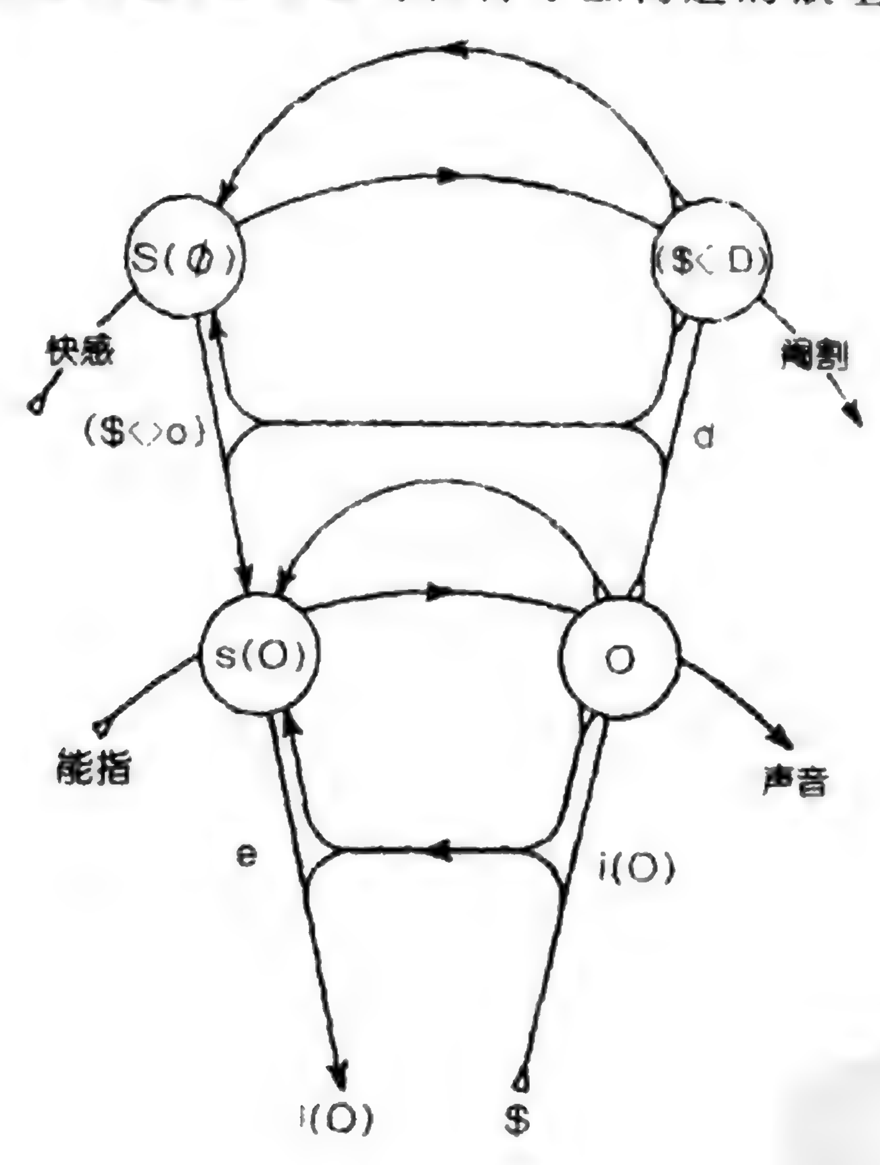
拉康之所以要借助莎士比亚的《哈姆莱特》建立其欲望图(graph of desire),原因已经很清楚了:归根到底,《哈姆莱特》不就是一部关于失败了的质询的戏剧吗?起先我们拥有以其纯粹形式表现出来的质询——父王的鬼魂通过质询哈姆莱特,使哈姆莱特由个人成了主体——即,哈姆莱特认识到,自己就是那个强加于人的委任或使命(寻找杀人凶手,为其父亲报仇)的接收者;但他父亲的幽灵又令人不可思议地用下列请求补充他的命令——哈姆莱特无论如何都不能伤害他的母亲。阻止哈姆莱特采取行动,阻止他完成那个强加于他的复仇使命的,恰恰是他者欲望的“你到底想怎么样?”:整部戏剧的关键场景是哈姆莱特与他母亲之间的长长对话,在那里,他被疑心所控制,因为他搞不清他母亲的欲望——她真的想要干什么?如果她真的从她与他叔叔的淫秽混乱的关系中获得了快感,那又该怎么办?因此,哈姆莱特的行动受到阻碍,并不因为他在自己欲望的问题上优柔寡断,并不因为“他不知道他真的想要干什么”——他对此一清二楚:他要为自己的父亲报仇。真正阻碍他采取行动的,是对他人的欲望拿不定主意,是因为他面对着某一个“你到底想怎么样?”,它呈现为某种可怕、淫秽快感的深渊。如果父亲名义能够充当质询的代理和符号性认同的代理,那

① 《蝴蝶梦》又译《丽贝卡》。

么母亲的欲望就会以其深不可测的"你到底想怎么样?",标志着某一程度的局限,超出了这个局限,任何质询都会必然地走向失败。

4. 不一致的快感他者

这样,我们就获得了第四种、最后一种、完整的欲望图,它追加了一个新的快感矢量,该矢量与在符号上构造的欲望的矢量相交:



完成后的图表

完整的图表被区分为两个层面,可以分别标记为意义的层面和快感的层面。第一(较低)层面的问题是,意指链与神话意图(△)的交叉,是如何以其全部的内部连接,产生了意义的结果。这

就是意义的回溯性特征,即只有发挥大他者的作用,意义才会产生;只有被他者这个能指组(s(O))、想像组(i(o))、符号组(I(O))的位置所调控,意义才会产生。主体的认同是以意义的回溯性生产为基础的。第二(较高)层面的问题是,当能指秩序领域、大他者领域被前符号(的真实)的快感流所打孔刺入时,会发生什么——当前符号的"实体"、作为母性化、肉欲化快感的躯体陷入能指网络之中时,会发生什么。

它的一般结果是显而易见的:因为经过了能指网的过滤,躯体只好服从于阉割(*castration*),快感被排泄在它的外面,躯体在被肢解和苦修后存活了下来。换言之,能指秩序(大他者)和快感秩序(体现为原质),是截然不同的;它们之间的任何一致,从结构上讲,都是不可能的。我们之所以在图表的较高层面的左手方——在快感与能指的第一个交叉点(S(ô))上,找到大他者中的短缺能指(signifier of lack),大他者矛盾性的能指,原因就在这里:一旦能指领域被快感所穿透,它就会前后矛盾、漏洞百出——快感是不能被符号化的事物,它在能指领域的出现,只能通过这一领域的漏洞和矛盾才能觉察,所以快感惟一可能的能指就是大他者中的短缺能指,其不一致性的能指。

拉康的主体已被分割、勾销,与意指链中的短缺划上了等号,今天这已经成为常识。不过,拉康理论最激进的维度并不在于认识到这一事实,而在于意识到,大他者(即符号秩序自身)同样也是一道屏障(*bareé*),同样被一个基本的不可能所勾销,同样是围绕不可能/创伤性内核,围绕一个核心短缺,构建出来的。没有他者中的短缺,他者就会是一个封闭结构,向主体开放的惟一可能性就是主体在他者中的严重异化。因此,正是这一他者中的短缺,使得主体获得了某种拉康称之为分离的"反异化"(de-alienation):不是在这样的意义上——主体已经体验到,现在他与客体被语言的栅

栏永远分隔开来；而是在这样的意义——主体与大他者分割了开来，大他者"一无所获"，没有得到最终的答案，即是说，完全被阻塞了，欲望着某物，同样存在着大他者的欲望。这一大他者中的短缺可以说为主体提供了一个喘息的空间，以使他避免在能指中完全异化，避免异化不是通过填补主体的短缺完成的，而是通过允许他把自己、自己的短缺等同于大他者中的短缺。

图表左方下降矢量的三个层面，我们可以借助于调整其连续性的逻辑，加以设想。首先，我们得到了 $S(Ⱥ)$：他者短缺的标志，符号秩序的非一致性的标志（它被快感所穿越）。其次，我们得到了 $\$ \diamond a$，幻象的公式：幻象的功能就是被用作一道屏障，以隐藏这一非一致性。最后得到的是 s(O)，即被幻象控制的意指结果：幻象发挥着"绝对意指"（拉康语）的功能；它构成了一个框架，透过它，我们把世界体验为一致性和有意义的——它构成了一个先验空间，意指的特定结果就发生在这一空间之中。

需要澄清的最后一点是，为什么我们在快感与能指的右侧的交叉点上，看到的是驱力公式（$\$ \diamond D$）？我们已经说过，能指肢解了躯体，它把快感排泄出体外，但这种"排泄"（雅克－阿兰·米勒语）从来没有真正完成过；它撒落在符号性他者的沙漠的四周，总是存在着快感的剩余物、绿洲，即所谓的"性感区"，渗透着快感的碎片——而正是那些残余与弗洛伊德所谓的驱力绑在了一起：驱力围绕着残余循环和搏动。这些性感区标记为 D（符号性要求），这是因为，在性感区内，没有任何东西是"自然的"、"生物性的"。躯体的哪一部分能够逃脱"快感的排泄"，并不取决于生理学，而是取决于躯体通过能指被切开的方式（正如被那些歇斯底里征兆所证实的那样，躯体的各个部分，因为快感"不正常"地从它们那里排泄了出来，变得更加色情化——脖子、鼻子……）。

或许我们应该冒个险，借助拉康晚期的理论发展，回溯性地把

$S(D)$ 解读为征兆合成人公式:一个直接渗透着快感的特定的意指构成,即快感与能指的不可能的连接。这样的解读为我们提供了理解较高层面,理解与较低矩形相对的欲望图的较高矩形的关键:我们在此拥有的不是想像性认同(想像性自我与其构成性意象、其理想自我之间的关系),而是由幻象($S◇o$)支撑着的欲望(d);幻象的功能就是填补他者中的空缺,隐藏其非一致性——如同某些性脚本的迷人呈现,它是用来掩饰性关系之不可能性的一道屏障。幻象隐藏了下列事实,他者(即符号秩序)是围绕着某些创伤性的不可能性,围绕难以符号化的某物——即无法成为快感的实在界的某物,构建起来的:通过幻象,快感被驯化、贵族化——所以,在我们"穿越"(traverse)幻象之后,在欲望身上会发生什么?在研讨班报告Ⅺ的最后一页中,拉康对此的回答是驱力,最终就是死亡驱力:"穿越幻象",这里没有任何值得怀念或与之相似的崇高现象,"穿越幻象",我们只发现了驱力,以及它围绕着征兆合成人的搏动。由此,"穿越幻象"才与认同征兆合成人严格地关联在了一起。

5."穿越"社会幻象

这样,我们可以把图表的较高(第二)层面解读为"超越质询"这一维度的标示:符号性认同和/或想像性认同的不可能的"循环矩形",从来不会导致任何提醒者的缺席;总是存在着残余,它为欲望开辟空间,使得他者(符号秩序)走向不一致,而幻象则竭力克服、隐藏这种不一致和欲望中的缺口。而且现在我们终于可以回到意识形态的问题上来了:自阿尔都塞的质询理论以来,在意识形态理论中,迄今为止的"(后)结构主义"论文,存在着一个致命的弱点,那就是总把它限制在较低的层面上,限制在拉康欲望图的较低矩形之中,意在单单通过想像性认同和符号性认同的机构,把握某

一种意识形态的功效。被遗漏了的"超越质询"，与某种不可化约的散播、意指过程的多元性，没有丝毫关系，与下列事实没有丝毫关系：转喻性滑动颠覆意义的每一次固定，颠覆漂浮能指的每一次"缝合"（如它出现在"后结构主义"视野之中那样）。"超越质询"是欲望、幻象、他者中短缺的矩形，是围绕某些难以忍受的剩余快感而搏动的驱力的矩形。

对于意识形态理论来说，这意味着什么？初看上去，似乎与意识形态分析相关的，只有它作为话语发挥作用所采取的方式，一系列的漂浮着的能指通过某种"纽结点"被集聚、转化为一个统一领域所采取的方式。简言之，与意识形态分析相关的，只有话语机制构成意识形态意义领域所采取的方式。从这个角度看，能指中的快感只是前意识形态的，它与作为社会关联的意识形态并不相干。但是所谓的"极权主义"情形，展示出何者适用于每一种意识形态，同样也适用这一种意识形态：意识形态的能指网络以某种方式"控制"我们，这种方式的意识形态结果的最后支撑，乃是不可感知的前意识形态的快感内核。在意识形态中，"一切皆非意识形态（即意识形态意义）"，但正是这一剩余，成了意识形态的最后支撑。我们之所以能说，还存在着两个有关"意识形态批判"的补充性程序，原因也在这里：

——其中之一是话语性的，即对意识形态文本的"征兆性解读"（symptomatic reading）。它导致了其意义的自发性体验的"解构"——即，它展示出，一个既定的意识形态领域怎样成了异质性的"漂浮能指"的蒙太奇结果，成了它们通过某种"纽结点"的干预而集聚的结果；

——另一个意在剥离快感内核，意在说明一种方式，以这种方式

——超越意义领域但同时又内在于意义领域——一种意识形态隐含、操纵、创造了用幻象构造出来的前意识形态快感。

要想用实例证明以快感的逻辑(logic of enjoyment)补充话语分析的必要性,我们只需要再次审视一下一个意识形态个案就可以了,它或许是意识形态最纯粹的化身——排犹主义。可以坦率地将之表述为:“社会并不存在”,犹太人就是它的征兆。

在话语分析的层面上,说明投资于犹太人形象中的符号性多重决定网络,并不多么困难。首先,存在着位移:排犹主义的基本诡计,就是将社会对抗置换成健全的社会肌质、社会躯体之间的对抗,将犹太人视为侵袭社会肌质、社会躯体的力量,败坏力量。因而,并非社会是“不可能的”,以对抗为基础的——败坏力量被定位于一个特定的实体,犹太人。通过把犹太人与财政交易联想在一起,这一置换终于成为可能:剥削、阶级对抗的资源,并没有被定位于工人阶级与统治阶级的基本关系之中,而是被定位于“生产”力(工人、生产的组织者……)与剥削“生产”阶级的商人之间的社会关系之中,同时用阶级斗争取代了有机合作。

当然,这种置换是由浓缩支撑着的:犹太人的形象浓缩了反面特征,这些特征是与较低和较高阶级联系在一起的:犹太人被假想为既肮脏不堪又聪明绝顶,既纸醉金迷又软弱无力,如此等等。可以说,给这种置换提供能量的,是犹太人形象对一系列异质性对抗予以浓缩的方式:经济方面(犹太人是奸商),政治方面(犹太人是阴谋家、秘密政权的扈从),道德宗教方面(犹太人是腐朽的反基督教信徒),性方面(犹太人是我们纯真女儿的诱骗者)……一言以蔽之,它可以轻而易举地表明,犹太人形象是如何成了编码、密码意义上的征兆,成了社会对抗的丑陋代表;通过解开置换/浓缩的这一操作机制,我们可以决定其意义。

但是这一隐喻—转喻的置换逻辑还不足以解释，犹太人的形象是如何俘获了我们的欲望；要想看穿它诱人的力量，我们必须考虑，犹太人是以何种方式进入了结构我们的快感的幻象框架的。幻象基本上是一个用来填补根本不可能性空间的脚本，是掩饰空隙的一道屏障。"没有性关系"，这种不可能性被诱人的幻象脚本勾销了——幻象之所以最终总是成为性关系的幻象，成为性关系粉墨登场，原因就在这里。同样地，幻象是不能去解释的，它只能被"穿越"：我们必须去做的全部工作就是去体验，为什么在它后面一无所有，幻象是如何巧妙掩饰这"乌有"的。（但是征兆后面有许多东西，有符号性多重决定的全部网络，征兆涉及到征兆的阐释，原因也在这里。）

现在已经清楚了，在意识形态领域中，我们可以适当地使用幻象这一概念：这里同样"没有阶级关系"，社会总是被对抗性的裂口所穿越，而对抗性的分裂是无法整合成符号秩序的。社会意识形态的幻象的赌注是要构建一个有关真正存在的社会的景观，构建一个没有被对抗性的分工所割裂的社会，构建一个其各部分的关系呈现有机性、互补性的社会。当然，最清晰的情形就是社团主义的社会景观，在那里，社会是一个有机的大整体(Whole)，一个社会的大躯体(Body)，不同的阶级就像四肢、部件，它们根据各自的功能，对整体作出贡献——我们可以说，作为"社团性躯体的社会"是基本的意识形态幻象。那么，我们是如何考虑这种社团主义景观与被对抗性斗争所分裂的实际社会之间的差距呢？答案当然是犹太人：一个外在因素，一个外部躯体，将腐败引入了健全的社会网络之中。简言之，"犹太人"就是一尊物神，它既拒绝又体现了"社会"的结构性的非可能性：好像在犹太人的形象中，这种不可能性已经获得了实证的、可触的存在——它之所以在社会领域里标志着快感的爆发，原因也在这里。

因此，社会幻象这个概念是对抗这个概念的必要的对应物：幻象恰恰是掩饰对抗性裂缝的方式。换言之，对于意识形态来说，幻象是预先考虑到自己失败的一种手段。拉克劳和穆菲有一个论题，认为“社会并不存在”，社会总是一个不一致的领域，它是围绕一个构成性的不可能性构建起来的，是被核心“对抗”所穿越的。这一论题暗示出，认同的每一个步骤都授予我们一个固定的社会符号同一性，这一论题最终注定是要失败的。意识形态幻象的功能就是掩饰这种非一致性，掩饰“社会并不存在”这一事实，然后用失败了的认同补偿我们。

对于法西斯主义而言，“犹太人”是考虑、表现其自身的不可能性的手段：就其实际面目而言，它只是极权主义纲领的最终不可能性的体现，是其内在限制的体现。把极权主义纲领标视为不可能的、乌托邦的，认为它要建立全部透明的、同质性社会，注意到这一点是不够的，之所以是不够的，原因就在这里。问题在于，在某种程度上，极权主义意识形态知道这些，预先认识到了这些：就“犹太人”的形象而论，它在其体系中涵括了这种知识。全部的法西斯主义意识形态都是作为反抗下列因素的斗争而建立起来的——该因素占据了法西斯主义纲领的内在不可能性的位置：犹太人不过是某种基本阻塞的拜物教的体现而已。

因此，“意识形态批判”必须把极权主义的凝视所感受的因果链颠倒过来：“犹太人”远非社会对抗的积极原因，而只是某种阻塞的体现，是下列不可能性的体现——阻止社会获得其全部统一性以成为封闭、同质的整体的不可能性的体现。“犹太人”远非社会否定性的积极原因，而是社会否定性同样假定实证性存在的临界点。这样，我们可以说明“意识形态批判”基本程序的另一个公式，对上面既有的公式进行补充：在既有的意识形态大厦中，检测代表着其自身的非可能性的因素。社会并不是因为犹太人的存在，才

被阻止获得其全部一致性的；它是被其自身具有的对抗性、阻塞所阻止的，而且它把这一内部否定性"投向""犹太人"的形象。换言之，从符号界（从社团主义的社会符号秩序的框架）中被排除在外的事物，作为对"犹太人"的偏执狂建构，又回到了实在界之中。[①]

现在我们可以看见，"穿越"社会幻象，同样与对征兆的认同密切相关。犹太人显然是一个社会征兆：他们就是一个临界点，在那里，固有的社会对抗会假定一种实证形式，并向社会表层喷发；在那里，社会"不再运转"，社会机器"吱吱作响"，这一切都变得明显起来。如果我们透过（社团主义）幻象的框架审视它，"犹太人"就会显现为一个入侵者，他从外面带来了社会体系的无序、腐烂和堕落——它显现为一个外在的实证性原因，剔除它，会使我们恢复秩序、稳定和一致。不过在"穿越幻象"时，我们必须以同样的步骤去认同征兆：我们必须在归之于"犹太人"的那些特性中，确认我们社会制度的必然产物；我们必须在归之于"犹太人"的"过量"（excesses）中，确认关于我们自己的真理。

恰恰是因为存在着社会"过量"（excesses）这一概念，拉康指

① 在此，我们可以使用科沃尔（Kovel）在《白人种族主义》（*White Racism*）中对处于统治地位的种族主义与令人讨厌的种族主义之间所作的区分。在纳粹意识形态中，全部人种组成了一个等级制的和谐整体（处于顶端的"雅利安人"的命运是当统治者，而黑人、中国人等其他人种，则要为其服务）——包括所有的种族，惟独排除了犹太人：他们没有固定的位置，他们的"身份"是赝品，其身份在于侵入边境、引进动荡与对抗、动摇社会根基。同样，犹太人还策动其他种族，阻止他们容忍他们特有的地位——他们发挥着隐含主人的功用，意在统治世界；他们是雅利安人的反意象（counter-image），是具有双重变态性的一种否定；他们之所以必须被消灭，而其他人种只需要被迫接受其固定地位，原因就在这里。

出,正是马克思发明了征兆:马克思的伟大成就证明,一切现象都是制度自身的必然产物,一切现象是原点,"真理"、制度固有的对抗性特征,在那里喷发了出来。而在日常的资产阶级意识中,一切现象都是社会"正常"功能的简单背离、偶然变形和退化(经济危机、战争、等等),都可以通过制度的改善而消除。"认同"征兆,意味着在"过量"中,在事物的"正常"方式的瓦解中,确认能使我们接近其真实功能的关键。这类似于弗洛伊德的观点——人类心灵发挥作用的关键是梦、口误等与此相似的"反常"现象。

注:

[1]索尔·克里普克(Saul Kripke):《命名与必然性》(*Naming and Necessity*),坎布里奇1980年版,第83~85页。

[2]同上,第119页。

[3]同上,第24页。

[4]约翰·塞尔(John Searle):《意向性》(*Intentionality*),坎布里奇1984年版,第240页。

[5]同上,第259页。

[6]同上,第225页。

[7]参见拉康:《主体的颠覆与欲望的辩证》('*Subversion of the subject and dialectic of desire*'),《著作集:选集》(*Ĉcrits: A Selection*),纽约/伦敦,1977年版。

[8]雅克-阿兰·米勒(Jacques-Alain Miller):《对实在界的应答》(Les responses du réel),《文明中的烦恼面面观》(*Aspects du malaise dans la civilisation*),巴黎1987年版,第21页。

[9]拉康:《研讨班报告Ⅲ——精神病》(*Le Séminaire* Ⅲ-*Les psychoses*),巴黎1981年版,第315页。

[10]贝尔纳·巴斯(Bernard Baas):《纯粹欲望》,《奥尼卡?》,第43卷,巴黎1987年版

四　你只能死两次

1. 两种死亡之间

死亡驱力与符号秩序之间的联系，在拉康看来是一个常量，但通过引证有关死亡驱力与能指的不同阐释模型，我们可以区分出拉康教学的几个不同阶段：

——在第一阶段（研讨班报告Ⅰ，《言语与语言……的功能与范围》[*The Function and the Field of Speech and Language...*]）[1]，它表现为黑格尔的现象学观念——词语是死物，它谋杀了事物：一旦现实被符号化了，陷入了符号网络之中，事物本身就会呈现于词语、概念之中，而不是呈现于直接的物理现实。更确切些说，我们无法回到直接的现实之中：即便我们从词语回到了事物——例如，从"桌子"这个词语回到物理现实中的桌子——桌子的表象

---

① 该文全名为《言语与语言在精神分析中的功能与范围》，1956年首次以法文发表，1968年译成英文，影响巨大。中文版参见《精神分析学中言语和语言的作用和领域》，《拉康选集》（褚孝泉译），上海三联书店2001年版。

也已经打上了某种短缺的烙印——要想知道真正的桌子是怎样的，它意味着什么，我们就必须求助于词语，词语暗示了事物的缺席。

——在第二个阶段（拉康对爱伦·坡的《被窃取的信》的解读），强调的重点已经从单词、言语转向了语言，语言是共时性结构，是无感知的自治机制，它把意义作为自己的结果制造出来。如果说在第一个阶段，拉康的语言概念基本上还是一个现象学概念的话（拉康不断地重复这一点——精神分析领域就是意义的领域，即 *la signification* 的领域），那么我们在此看到的是"结构主义"语言观，它把语言视为分化的因素系统。死亡驱力现在被等同于符号秩序本身：用拉康自己的话说，它"不过是符号秩序的一个面具而已"。这里主要的问题是意义体验的想像层面，与制造出意义体验的想像层面的无意义的能指/意指机制（signifying mechanism）之间的对立。想像层面是由快乐原则所支配的，它努力寻求动态平衡，而处于盲目自动调节中的符号秩序总是干扰这一动态平衡：它就是"超越快乐原则"。人一旦陷入了能指网络，这一网络就会对他产生禁欲效果；他就会成为陌生的自治秩序的一部分，不断地干扰其自然性的动态平衡（例如，通过强制性的重复）。

——在第三个阶段，拉康教学的主要重点放在了作为不可能的实在界上面，死亡驱力再次根本性地改变了其含义。这一改变，可以通过快乐原则与符号秩序之间的关系，极其轻而易举地检测出来。

直到50年代末，快乐原则还被等同于想像层面：符号秩序被设想为一个“超越快乐原则”的领域。但是从50年代后期开始（在关于《精神分析的伦理》的研讨报告会上），相反是符号秩序被等同了快乐原则：“像语言一样被结构起来”的无意识，其转喻—隐喻置换的“原始过程”，是由快乐原则所支配的；超越此限的并非符号秩序，而是真正的内核、创伤性内核。为了标明这一点，拉康使用了弗洛伊德的一个术语：原质（*das Ding*），作为不可能的快感之化身的原质（“原质”这一术语具有它在恐怖性科幻小说范畴中所拥有全部内涵：来自同名电影的《异形》就是一个出类拔萃的前符号的母性原质）。

符号秩序努力争取动态平衡，但在它的内核，在它的中央，存在着某些陌生的创伤性因素，它们不能被符号化，不能融入符号秩序——原质[①]。拉康为它制造了一个新词：外隐（*L'extimité*），即外在的隐私（external intimacy），它曾经成为雅克－阿兰·米勒研讨班报告的一个题目。在这个层面上，死亡驱力又为何物？它是符号秩序的对立物：即“第二次死亡”的可能性，对符号性肌质（symbolic texture）的全盘消灭，而所谓的现实就是通过符号性肌质构建起来的。符号秩序的存在暗示了将其全盘抹杀的可能性，暗示了“符号性死亡”（symbolic death）的可能性——不是指所谓“现实客体”在其符号中的死亡，而是意指网络自身的毁灭。

对拉康教学的不同阶段作出区分，并不出于纯粹的理论兴趣，对于决定精神分析治疗的最后时刻来说，它会产生明显的效果：

---

① 原质乃主体最内部、最隐秘的核心，但它只是主体内的一个陌生体，却不是主体（in me and more than me）。由于原质既存于内，又存于外，所以它是“外隐”而非“隐秘”，它的本质是异于、外于主体又与主体异常亲密。总之，它是主体内部无法符号化的实在界。

——在第一阶段，重点放在了词语上，词语是主体间欲望识别的媒介，征兆被设想成白点（white spots），设想成主体历史的非符号化的想像性因素，而分析的过程就是将其予以符号化的过程，就是将其融入主体的符号世界的过程：分析将为一开始即表现为无意义的踪迹的事物，回溯性地提供意义。所以，当主体有能力向他者连续地叙述其历史时，当主体的欲望融入了“完整言语”（parole pleine）也能从“完整言语”中识别出来时，精神分析的最后时刻就来到了。

——在第二个阶段，拉康设想符号秩序对于主体具有禁欲效果，并把一个创伤性损失（traumatic loss）强加于他——这一损失、这一短缺的名字当然是阉割——当主体准备接受这一根本性损失，准备同意进行符号性阉割（symbolic castration），以此为代价换取对于欲望的接近时，精神分析的最后时刻到来了。

——在第三个阶段，我们看到了大他者，符号秩序，在其内心深处存在着创伤性因素；在拉康的理论中，幻象被设想为允许主体与这一创伤性内核予以妥协的建构。在这个层面上，精神分析的最后时刻被界定为“穿越幻象（*la traversée de fantasme*”：不是对它进行的符号性阐释，而是对下列事实的体验：幻象客体以其诱人的呈现，只能填补他者中的短缺、空隙。幻象的“后面”一无所有；幻象是一种建构，其功能就是要隐藏这一空白、这一“一无所有”，即隐藏他者中的短缺。

拉康教学第三阶段的至关重要的因素，是把重点从符号界转向了实在界。为了例证这一点，让我们以实在界中的"知"这一概念为例，它表达了这样一种观念——大自然知道自身的规律，并据此行事。我们都看过这样经典性、原创性的卡通场景：一只猫走到了悬崖边上，但它并不停步，它一直平静地向前走着，而且尽管它已经悬挂在了空中，脚不着地，但它并没有掉下去——它什么时候掉下去？当它向下看，而且意识到自己悬挂在了空中的那一时刻。这种异想天开的意外事件的关键在于，当猫漫步于空中时，好像实在界在片刻间忘却了它所拥有的知识：当猫最终向下看时，它才想起来，它必须遵循自然的规律，掉下去。基本上完全相同的逻辑也出现在前面提到的梦中，即由弗洛伊德在《释梦》中提出的那梦，在那里，父亲并不知道他已经死了：关键还是在于，因为他并不知道他已经死了，所以他继续活着——他必须要由人来提醒，告诉他他已经死了，或者对这种情形进行滑稽的扭曲。他还活着，因为他忘了他已经死了！这就是对 *memento mori*[1] 这个短语应该作出的解读：别忘了去死！

这把我们带回到两种死亡之间的区分：因为不知道，弗洛伊德梦中的父亲依然还活着，尽管实际上他已经死了。从某种意义上说，每个人都必须死两次。这就是黑格尔的历史重复论：当拿破仑第一次失败并被流放到厄尔巴岛（Elba）时，他并不知道他已经死了，不知道他的历史角色已经终结，他必须通过他在滑铁卢（Wa-

① "memento mori"为中世纪拉丁语，意为"记住，你将死去。"

terloo)的第二次失败,被提醒起这一点。① 在这一点上,当他第二次死亡时,他才真的死了。

第二次死亡,这一观念的刺激物来自萨德:萨德认为存在着一种根本的、绝对的罪恶,它释放了大自然的创造力量。这种观念是从蒲柏(Pope)在《伊利亚特》第五卷出版时发表的长篇演讲中提炼出来的,它暗示出了两种死亡之间的区分:一种是自然死亡,它是创生与腐烂的自然循环的一部分,是自然连续转换的一部分;一种是绝对死亡,它是循环自身的毁灭和根除,它会把大自然从其自身的规律中解放出来,为新的生命形式的创造铺平了道路。可以把在两种死亡之间所作的区分,与萨德所谓的幻象联系在一起。萨德的幻象是由下列事实揭示出来的:在他的作品中,他的受难者在某种意义上是不可毁灭的;她可以被拷打无数次,并最终死里逃生;她可以忍受任何拷打,而且依然保持她的美丽端庄。好像在她的自然躯体(创生与腐烂的循环的一部分)之上或之外,在她的自然死亡之上或之外,她还拥有另外一个躯体,一个由其他实体构成的躯体,它被排除在了生命循环之外——一个崇高的躯体。[1]

今天,我们可以找到同样的幻象,它活跃在形形色色的"大众文化"产品之中,例如活跃在动画卡通之中。想一想《汤姆与杰里》,即猫和老鼠的故事。它们都遭受过可怕的不幸:猫被刺伤,炸药在它口袋里爆炸,它被压路机碾过,它的躯体被碾成缎带,诸如此类,等等等等;但在下一个场景中,它又以其正常的躯体出现了,争斗再次开始——好像它拥有另一个不可毁灭的躯体。再让我们

① 拿破仑1814年被第六次反法联军挫败于莱比锡(Leipzig),4月退位后被放逐至厄尔巴岛(Elba)。1815年重返巴黎,恢复短期统治,史称"百日王朝"。同年6月滑铁卢(Waterloo)会战失败后再次退位,1821年病逝于流放地圣赫勒拿岛(St. Helena)。

以视频游戏为例，在那里，我们简直是在处理两种死亡之间的差异：这种游戏的通常规则是，玩家（或者更确切些说，游戏中代表着他的那个形象）拥有数条生命，通常是三条；他被某些危险所威胁——比如一个要吃掉他的怪物，而且如果怪物追上了他，他就会失去一条命——但是如果他飞快地到达了目的地，他就会赚得一条或几条追加的生命。因此，这个游戏的整个逻辑都以两种死亡的差异为根基：一种死亡让我失去一条命，最终的死亡让我输掉整个游戏。

拉康把这两种死亡之间的差异设想为下列两者之间的差异：一边是真实（生物学）死亡；一边是对真实死亡进行的符号化处理，"结账"，符号性命运（symbolic destiny）的完成（如天主教中临死前的忏悔）。这一缺口可以以各种方式填充；它既可以容纳崇高美（sublime beauty），也可以容纳可怕的怪物：在安提戈涅的情形中，她的符号性死亡，她的被排除在城邦的符号共同体之外，先于她的实际死亡，而且用崇高美浸透了她的性格；而哈姆莱特父亲的鬼魂则代表着与此完全相反的情形——没有符号性死亡相伴的实际死亡，没有结账的实际死亡——他之所以要作为一个可怕的幽灵返回来，直到他的债权得以清偿为止，原因就在这里。

"两种死亡之间"的位置，崇高美或者可怕的怪物所处的位置，正是原质的立足之地，是处于符号秩序中间的真正创伤性内核的立足之地。这个位置是由符号化/历史化所开启的：历史化的过程暗示出存在着一个空位，存在着一个非历史的内核，符号网络就是围绕着它编织起来的。换言之，人类的历史正是通过引证这一非历史的场所，与动物进化区别开来的。非历史的场所是无法被符号化的，尽管它是通过自身的符号化，被回溯性地创造出来的：一旦"残忍"的前符号性现实被符号化/历史化，它就会"隐匿"、隔离原质的、空洞的、"难以消化"的场所。

正是对原质的空位的这种引证，使我们设想能指网络的整体性、全球性灭绝的可能性：只有在这种循环已经实现符号化/历史化、被记录在册、落入符号网络之后，才能设想“第二次死亡”，设想大自然的循环运动的根本灭绝。“绝对死亡”，“世界的毁坏”，总是符号世界的毁坏。弗洛伊德的“死亡驱力”不过是对萨德的“第二次死亡”观念所作的精确理论概括而已，“第二次死亡”表达了把历史传统整体性“擦掉”（wipe-out）的可能性，而这是由作为其根本性的、自我破坏的限制的符号化/历史化过程开辟的。

在整个马克思主义历史中，或许只存在一点，在那里，历史的非历史性“外隐”内核被触及到了——在那里，对历史的反思被带到了作为其零度的“死亡驱力”那里，这就是法兰克福学派的“同路人”瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）的最后一个文本，《历史哲学论》（Theses on the Philosophy of History）。情形之所以如此，当然还是因为本雅明——马克思主义中的一个独特个案——把历史设想为一个文本，设想为“终将实现”的一系列的事件——它们的意义，它们的历史维度（dimension），都是事后通过被记录在符号网络之中，才被决定的。

2. 革命即重复

这些“论”本身就占了一个“外隐”位置；它们就像一个陌生的躯体，不仅抵抗将自己嵌入法兰克福学派的框架之中，而且抵抗将自己嵌入本雅明思想的连续体之中。这就是说，人们通常把本雅明的发展，设想为对马克思主义的逐渐接近；在这一连续体中，《历史哲学论》做了一个清晰的切口：在那里，在其理论（与肉体）活动的终结处，突然浮现出神学问题来。只有当历史唯物主义“借助于神学之力”时，历史唯物主义才能取得胜利——这就是它的第一个

著名论题：

> 故事讲的是一个机器装置，它是以这种方式建造出来的，它会下棋，而且棋棋皆赢，对手走一步，它就应对一步，毫不含糊。一个身着土耳其服饰，嘴叼着水烟袋的木偶，坐在棋盘跟前，棋盘放在一张大桌子上。一组镜子制造出这样的幻觉——无论从哪个角度看，这张桌子都是透明的。实际上，一个驼背侏儒藏在里面。他是棋艺高手，用线牵动着木偶下棋。人们可以想像出这一机械装置的哲学对应物，那个被称为“历史唯物主义”的木偶，将永远是攻无不克的。如果借助于神学之力，那它就会轻而易举地与任何人匹敌。而神学，大家知道，现在已经形容枯槁，已经被排斥在我们的视野之外。[2]

上述片段中最醒目的是，构成了论题第一部分的寓言，与在第二部分中对该寓言进行的阐释，两者之间存在着矛盾。在阐释中，是历史唯物主义谋取神学的支持；而在寓言中，神学（“一个驼背侏儒”）通过内部的丝线主动指挥着木偶——“历史唯物主义”。这一矛盾当然是寓言与其意义之间的矛盾，但最终还是能指和所指之间的矛盾，所指装着作为其工具服务于能指，但是很快发现自己缠在了能指的网络之中。因此两个不同的层面相互横穿：本雅明寓言的形式结构，恰恰以其“内容”的方式发挥着作用，神学则在它与历史唯物主义的关系中发挥作用，它仅仅是装着要提供服务，但越来越被缠在了丝线上，因为——如果我们允许自己享受快感（*Vorlust*），即前奏快感（forepleasure）——“神学”在此意谓能指的代理。

让我们一步一步地慢慢来：我们应该如何设想本雅明引证的神学之维？“神学”在此表现为一种独特的体验，它只是在本雅明

去世之后出版的下列片段中间接地提到过："在 *Eingedenken*[①] 中，我们获得了一种体验，它禁止我们以基本上是非神学的方式设想历史。"我们不能把 *Eingedenken* 简单地翻译成"回想"、"回忆"，其更加字面化的翻译，"把自己转入思想/转成某物"也是不恰当的。

尽管这是在非常危险地"挪用过去"，但只要我们还处于诠释学的领域中，我们就不能以一种恰当的方式设想 *Eingedenken*——本雅明的目标是诠释学理解的基本指导的对立面("把经过阐释的文本安置在时代的整体之中")。与此相反，本雅明牢记在心的是，把过去的片断从历史的连续体中分隔出来("……把一个人的生平事迹从一个时代中爆破出来，把一部特定的功绩从毕生的业绩中爆破出来"——第十七论)：一个阐释性程序，它与诠释学的对立，使我们想起了弗洛伊德在细节阐释(interpretation *en détail*)与整体阐释(interpretation *en masse*)之间发现的对立："我们必须以之为我们注意的客体的，并不作为整体的梦，而是其'内容'的单独部分。"[3]

可以肯定地说，对于诠释学方法的拒绝，与向前诠释学的朴素状态(naïveté)的"倒退"，无论如何都没有丝毫干系：对于我们来说，关键并不在于通过抽象我们的现实立场，抽象我们现在说话的位置，而"使我们习惯于过去"。*Eingedenken* 肯定是对过去的挪用，它包含着"利益"，偏向被统治阶级："历史地阐明过去，并不意味着'按其本来的模样'去认识它"(第六论)……"不是一般的人而是斗争中的被统治阶级，才是历史知识的保管人"(第十三论[②])。

我们依然会通过解读那些字里行间的文字而伪造其意义，这

---

① 德语单词，含有"想念"、"怀念"、"记忆"之意。

② 经核过原文，发现原文有误：这句话出自《历史哲学论》的第十二论，而非第十三论。

是在尼采的历史编纂的意义上说的，在“作为阐释的强力意志”的意义上说的。强力意志即阐释，即胜利者“撰写他自己的历史”、把他自己的“视野”强加于人的权力。从字里行间我们发现了对于一种斗争的指涉，即两个阶级——统治阶级和被压迫阶级之间的斗争，斗争的目标是“谁来撰写历史”。不能说迄今为止一直都是统治阶级在撰写历史，但可以肯定地说被压迫阶级没有撰写历史。在这两者之间，存在着一种根本性不对称，本雅明用两种不同的暂时性模式来标记这种不对称：一种是连续体的空洞的同质性时间（是处于统治地位的官方历史编纂所特有的），一边是非连续体的“被填充”了的时间（以此来界定历史唯物主义）。

通过把自身限定在“本来的模样”，通过把历史设想为封闭的、同质性的、直线的、连续的事件进程，传统历史编纂的凝视，从形式上看，就是“那些已经获胜者”的先验的凝视：它把历史视为封闭的“发展”连续体，一直通向他们的统治时期。它忽略了历史中失败了的事物，忽视了被拒绝过的事物，这样“真正发生过的事件”的连续性才能确立起来。处于统治地位的历史编纂者撰写了一部有关伟大成就和文化财富的“实证”史，而一个历史唯物主义者则

> 用谨慎超然的态度面对它。因为无一例外的是，他无法不以恐惧的目光，注视着他所观察的文化财富的来历。他不仅把文化财富的存在归功于创造它们的伟大心灵和天才的努力，而且归功于那些伟大心灵和天才的同代人中的无名苦力的辛劳。任何一部文明的文献，都是野蛮的文献。（第七论）

与官方历史展示出来的胜利者的凯旋行进不同，被压迫阶级把过去挪到自己这里，只要过去是“开放的”，只要“向往偿还”已经活跃于其中，它就这么干。这就是说，只要过去已经包含了——以已经

失败的事物的形式，以已经被根除掉的事物的形式——未来之维：“过去带着时间的索引，以此指向救赎”(第二论)。

历史包含着未来，包含着我们革命行动的未来，借助于重复，它能够回溯性地重获过去(“在过去一代人与今天一代人之间有一个秘密协议：我们如期来到这个世界”[第二论])。就过去已经包含着未来而言，要想完成对已经被窒息的历史维度的挪用，我们必须绕过历史发展的连续流，像“老虎跳进过去”①(第十四论)一样。直到这时，我们才能获得描述历史连续运动的历史编纂进化论与历史唯物主义之间的基本不对称：

> 没有有关当前之观念，历史唯物主义者就会一事无成。当前不是过渡，不过在当前，时间保持静止状态并趋于停止。因为这一观念限定了当前，而正是在当前，他本人正在撰写历史。(第十六论)

> 思维不仅包括意念的流动，而且包括意念的停止。当意念突然停止在充满张力的设置面前，它会给那个设置一个冲击，并以此结晶为单子(monad)。历史唯物主义者只有在历史主体作为单子出现时，才研究它。在这一结构中，他认出了救世主式的事件中止的迹象，或者换言之，他在为了受压迫的过去而开展的战斗中，看到了革命的机遇。(第十七论)

在此我们吃了第一惊：历史唯物主义的本质在于，它阻止、固定历史运动的能力，以及从历史整体中分隔细节的能力。这与马克思主义教条截然相反，根据马克思主义教条，我们必须在事件的相互

① “老虎跳进过去”(tiger's leap into the past)，意为回溯地跃向过去。

联系的整体中,在事件的辩证运动中,把握事件。

正是单子中的这一结晶和运动"凝结",呈现出挪用过去的那一个时刻:单子是一个现实时刻,通过绕过进化的连续线,过去直接依附于它:当代革命形势把自己设想为过去失败形势的重复,设想为通过自我开发的成功而获得的回溯性"补偿"。在此,过去本身是"被当今填补过的",革命机遇的时机不仅决定着革命形势的命运,而且决定着全部过去失败了的革命努力的命运:

> 历史唯物主义希望保持在危险时刻由历史挑选出来,出人意料地出现在人们面前的过去意象。上述危险既关乎传统的内容,也关乎传统的接收者。(第六论)

现实革命失败的风险危及到了过去自身,因为现实革命关联发挥着浓缩过去的功能,过去错过了革命时机,而被错过了的革命时机在现实革命中重复了自身:

> 历史是这样一个学科,其结构不是建立在同质的、空洞的时间上的,而是建立在充满了当下(*Jetztzeit*)的时间上的。对于罗伯斯庇尔(Robespierre)来说,古罗马就是满载了现在时的过去,它炸开了历史的连续体。法国大革命把自身视为罗马再世。它令人想起古罗马,就像今天的时装使人想起了古代的装饰一样。(第十四论)

"无意识置身于时间之外",对于那些熟悉弗洛伊德这一命题的人来说,这里有一切实际要表述的事物:"充满了当下的时间",革命事业现在已经满载的"老虎跳进过去",都呈现出**强制性重复**(*compulsion to repeat*)。本雅明提到的历史运动的停止,暂时连续性的中

断，与现在言语与过去言语之间接的“短路”完全相符，这成了移情性情景的特征：

> 当移情情景通过唤起旧情景而得以分析时，当主体用一个完全不同的客体、一个无法被同化为当今客体的客体，确立自己时，精神分析就得到了转化。何以如此？因为今天的言语和老言语一样，被置于时间的括号之中，置于时间的形式之中，如果我可以这样说的话。因为时间的调制是一样的，精神分析者的言语（用本雅明的话说：历史唯物主义的言语）碰巧与老话语具有完全一样的价值。[4]

在单子中，只要现实的构象直接装满了过去的构象——换言之，只要我们涉及到纯粹的重复，“时间就停止了”。重复“置身于时间之外”，并不是在某些前逻辑古语（pre-logical archaism）的意义上这么说的，而是纯粹的能指共时性的意义上这么说的。我们不必在历时性的时间指针中，寻找过去构象与现在构象之间的联系；这一联系会以一个直接范式性短路的形式，自动恢复。

因此，单子是断续、断裂的时刻，在这时，线性“时间流”延缓、停止、“凝结”了，因为在里面出现了与过去的直接回响——即是说，绕过持续性时间的线性连续体，与过去发生了直接回响；过去是被压抑的，是被推出了连续体之外的，而连续性是由主流历史所确立的。从字面上看，正是在“中止辩证法”（suspended dialectics）那一点上，在纯粹重复的那一点上，历史运动被置身于括号之中。只有在一个领域中，我们才能论及如何挪用过去，现在如何则回溯性地“重获”过去，过去如何则被囊括于现在之中。这惟一的一个领域就是能指的领域：运动的中止只有作为能指的共时性，作为过去与现在的共时化，才是可能的。

我们现在可以看到，在把单子从历史连续体中分离出来时，我们究竟在处理什么问题：我们通过将全部蕴涵置于括号之中，把能指分离出来。将含义置于括号之中，是现在与过去发生短路的必要条件：它们的共时化就出现在能指自治的层面上——被共时化和叠加在一起的，是两个能指网络，而不是两种意义。结果，发现了这一点我们不应该感到吃惊：这一"某些过去对现在肌质的插入（*Einschluss*）"，是由文本的隐喻和作为文本的历史隐喻所支撑的：

> 如果我们准备把历史看成一个文本，那么关于它，我们就可以说一说现代作者们关于文学性文本都说过些什么：过去已经被置于有关它的意象之中，可以将此意象比作由照片底版所保存下来的肖像。"只有未来才能强劲地安置发现者们，以显现带有全部细节的图像。事实证明，马里沃（Marivaux）①或卢梭的很多文字都具有当代读者能够完全解读的意义"。[5]

在此我们必须再次引用拉康的话。拉康为了解释被压抑者的回返，使用了维纳有关反向的暂时性维度的隐喻：在我们看到矩形之前，我们看到了矩形的消失：

> ……我们在被压抑者的回返中所看到的，是某物被抹去

① 马里沃（Chamblain de Marivaux，1688～1763），法国剧作家、小说家，1712年开始文学创作，1743年被选为法兰西学院院士。马里沃主要创作喜剧，共写了30多个剧本，代表作有《意想不到的爱情》（1722）、《爱情与偶遇的游戏》（1730）、《假机密》（1737）、《考验》（1740）等。主要小说作品有《玛丽安娜的生活》（1731～1741）和《暴发户农民》（1735～1736）。

的记号，该物只能通过其符号性实现，通过将自己融入主体的历史之中，才能在未来呈现出自己的价值。从字面上讲，它只能成为这样的事物，在它出现的既定时刻，它就注定自己终将成为那样的事物。[6]

所以，与误导性的第一印象截然相反，现实的革命形势并非某种“被压抑者的回返”，与此相反，被压抑者的回返、“征兆”是过去失败了的革命努力，它被遗忘、排除在了处于统治地位的历史传统的框架之外，而现实的革命形势表现出一种企图，它要“暴露”征兆，去“重获”——即在符号界中实现——那些过去失败了的努力，这些努力只有通过它们的重复，在它们回溯性地成为它们已经成为的事物时，才能“终将成为那样的事物”。关于本雅明的《历史哲学论》，我们可以重复拉康的公式：革命实现了“老虎跳进过去”，并不是因为它在过去、传统中寻找某种支撑，而是因为在革命中重复自己的过去“来自未来”——革命早已孕育在未来的开放维度之中。

3.“末日审判之透视”

恰恰在这一点上，我们遇到了某种令人吃惊的重叠——本雅明的历史观与斯大林的历史观的重叠：我们可以把历史设想为一个文本，设想成“它自身的历史”、它自身的叙述——设想成回溯性地获得其含义的某物，在那里，这一延迟，这一打击（après coup）之后的结果，被记录在现实事件自身之中，从字面上看，现实事件现在不“是”而总要“终将成为那样的事物”。一旦我们把历史设想为一个文本，我们就有义务（至少在暗中）从“末日审判”的视角，审视历史的进程：“末日审判”即最终的清账，就是符号化/历史化的完成，就是“历史的终结”，在那里，每一个事件都会回溯性地获得其

最后的意义，在全部叙述中获得其最后的位置。因此可以说，实际的历史事件是赊账(on credit)出现的；只是后来的发展将会回溯性地决定，当前的革命暴力将来是否能被宽恕，能否合法化，或者决定它将来能否作为其罪行、其尚未结清的债务，在今天一代人的肩膀上继续施加压力。

让我们回忆一下梅洛－庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)，他在其《人道主义与恐怖行动》(*Humanism and Terror*)中为斯大林的政治审判进行辩护，他的理由是，尽管政治审判的牺牲品无疑是无辜的，他们将被后来的社会进程证明是正当的，而后来的社会进程也可能是通过他们而得到补偿的。在此，我们拥有了"末日审判视角"的根本观念(这一表述是拉康的，来自他的"精神分析的伦理"研讨班报告)：任何行动，任何事件，都不会落空；历史中没有纯粹的代价，没有纯粹的损失；我们做过的每一件事都被记录、注册于某处，成为一个踪迹，这个踪迹虽然暂时是没有意义的，但在最后清账时将获得其适当的位置。

这就是掩藏在斯大林主义逻辑后面的理想主义，尽管它拒绝人格化的上帝，却仍然暗示出一个以大他者形式出现的柏拉图式的天堂，它强化了经验的实际的历史，维持了其会计学——即决定每一个事件和每一次行动的"客观蕴涵"。如果没有这一会计学，如果事件与行动不在他者账目中注册，就无法设想斯大林主义话语中的某些关键概念的功能问题，比如"客观罪行"这一概念，确切些说，"客观罪行"指的是历史的大他者眼中的罪行。

初看上去，在"末日审判之透视"这一问题上，本雅明与斯大林是英雄所见略同的；但这里我们应该服从和对"一见钟情"(love at first sight)的劝告一样的劝告：再看一眼。如果依此而行，我们就会看得很清楚，这一表面上的相近只能证明，本雅明已经触及斯大林主义的符号体系的神经。他是惟一强烈质询"进步"观念的人，

"进步"的观念是由历史的大他者的会计学暗示出来的，在这方面，他是拉康下列著名公式的先驱——发展"不过是统治者的假想而已"。[7]他还是惟一证明进步与统治具有不间断的联系的人："不能把有关人类的历史性进步(progress)的概念，与人类穿过同质性、空洞的时间的进程(progression)的概念，截然分离开来"(第十三论)——即不能把有关人类历史进步的概念，与统治阶级的暂时性(temporality)，分离开来。

斯大林主义的视野是胜利者的视野，其最终的胜利是预先由"历史的客观必然性"所保证的；尽管也强调断裂、跳跃、革命，斯大林主义者对过去历史的观点自始至终都是进化性的，之所以如此，原因已如上述。历史被设想成以新主人替换旧主人的持续过程：每一个胜利者都在他的时代扮演着"进步者的角色"，然后因为不可避免的发展而失去其目的：昨天，是资本家与进步的必然性保持着一致；今天，该轮到我们了……在斯大林主义的会计学中，"客观罪行"(或贡献)是由历史发展的规律来测量的，是用走向至善(共产主义)的持续进化的规律来测量的。与此相反，在本雅明那里，"末日审判之透视"是那些为一系列的伟大历史胜利付出了代价的人的视角，是那些过去不得不失败，不得不错过其目标，以便使一系列的伟大历史行动得以完成的那些人的视角，是被欺骗了的希望的视角，是下列这些人的视角——他们在历史的文本中没有留下任何东西，只是在历史的边缘上拥有一些散落各处的、无名字、无意义的踪迹，其"历史的伟大性"只能由官方历史编纂的"客观"凝视来证明。

对于本雅明而言，革命之所以不是持续发展进化的一部分，相反只是"郁积"的一个时刻，原因就在这里。每到"郁积"的时候，持续性被打破；早先的历史肌质，胜利者的肌质，被消灭了；通过革命的成功，每一次夭折的行动，每一次失足，每一次过去失败了的努

力,将会回溯性地获得"补偿",将会获得其含义,而这些夭折的行动、失足和失败了的努力,在统治阶级的大文本(Text)中只是空洞的无意义的踪迹。在这个意义上,革命严格说来是一种创世主义行动,是"死亡驱力"的严重侵入:它抹除了处于统治地位的大文本,无中生有地创造了新的大文本;被窒息了的过去藉此"终将实现自己"

让我们引用拉康对《安提戈涅》的解读来说明这个问题:如果斯大林主义的视野是克瑞翁(Creon)的视野,是假定了国家共同善的形态的至善的视野,那么,本雅明的视野则是安提戈涅的视野。在本雅明看来,革命事关生死,更确切些说,革命事关第二次死亡,即符号性死亡。由革命开辟的选择,是在救赎(*redemption*)与启示(*apocalypse*)中二选一。救赎将会回溯性地把意义赋予"历史的糟粕"(用这一斯大林主义的表述),赋予被从大进步(Progress)的连续体中排除出去的事物;而在启示(它的失败)那里,即使死去了的也将再次遭受损失,将遭受第二次死亡:"如果他获胜,即使死人也不得安宁"(第六论)。

因而我们可以把斯大林主义与本雅明之间的对立,设想为进化论的唯心主义(*evolutionary idealism*)与创化论的唯物主义(*creationist materialism*)之间的对立。在其关于《精神分析的伦理》的研讨班报告会上,拉康指出,进化主义的意识形态总是暗示出对至善的信仰,对最终的进化大目标(Goal)的信仰,这样的至善和大目标从一开始就指导着历史的进程。易言之,它总是暗示出一个隐含的、拒不承认的目的论,与此同时唯物主义总是创化性的——它总是包含了一个回溯性的运动:最终目标并没有在一开始时就记录下来;事物总是后来才获得了其意义。大秩序(Order)的突然创造将回过头来把含义赋予先前的大混沌(Chao)。

初看上去,本雅明的立场是完全反黑格尔式的(anti-

Hegelian)：辩证法不就是最精致和不忠的进化主义版本吗？在那里，每一次断裂不是都被包括在了大进步的连续体中，包括在它不可避免的逻辑之中了吗？这或许也是本雅明设想其立场的方式：他把切入历史连续体的断裂点，标示为"中止辩证法"(suspended dialectics)的那一点，标示为纯粹重复的侵入，纯粹的重复把扬弃的渐进运动置入了括号之中的。但恰恰是在这个接合点上，我们必须强调黑格尔激进的反进化主义的立场："启动"了辩证运动的绝对否定性，不过是"死亡驱力"的干预而已；"死亡驱力"具有强烈的非历史性，它是历史的"零度"。历史运动在其核心位置，收容了"绝对否定性"的非历史维度。换言之，运动的中止正是辩证过程的关键时刻：所谓的"辩证发展"，就存在于开头的频繁重复之中，存在于预先假定内容的灭绝和回溯性重构之中。把"辩证发展"视为转型的持续运动，藉此旧的死去新的诞生，一切都在不停的运动中相互召唤，这样的庸俗观念，这样自然观——把自然视为转换、新生和灭亡的动态过程——从萨德到斯大林，遍地都是。这样的观念和理念，无论如何都是与黑格尔式的"辩证过程"风马牛不相及的。

这一准"辩证的"自然景观——把自然视为一个永恒的转换循环——并没有穷尽斯大林主义的全部：被它逃掉的恰恰共产主义者的主体立场问题。说得简明些，斯大林主义共产主义者的地位恰恰介乎于两种死亡之间。我们在斯大林著作中发现的对于共产主义形象的富有诗意的描述，只能逐字逐句地加以处理。例如，当他在列宁的葬礼上发表讲话时，斯大林宣称："我们这些共产主义者，是特殊铸造的人。我们是用特殊材料制成的。"面对这些特殊的材料，很容易识别出拉康的名字：小对形，被置于两种死亡之间的崇高客体。

在斯大林主义的景观中，共产主义者是"有着钢铁一般意志的

人”,他们以某种方式被排除在了普通人类热情与脆弱的日常循环之外,好像他们在某种程度上是“活着的死人”,虽然还活着,但已经被排除在自然力量的普通循环之外——即是说,好像他们拥有另一个躯体,一个超越了普通生理躯体的崇高躯体。事实上,在鲁比什[1]的《尼诺契卡》(*Ninotchka*)中,党的高级政工(*apparatchik*)是由贝拉·洛克斯(Bela Lugosi)扮演的,人们将之等同于另一个“活死人”德库拉[2],表达了对描述过的事物状态的一种预感,或许这仅仅是一种幸运的巧合?用来支撑斯大林主义共产主义形象的幻象,与活跃于卡通片《汤姆和杰里》(*Tom and Jerry*)中的幻象,是如出一辙的:共产主义者是不可毁灭和不可战胜的,他能忍受世界上最残酷的折磨,能毫发无伤地死里逃生,并能用新的能量强化自身。在这样的共产主义者形象后面,存在着的幻象逻辑,与《汤姆和杰里》中的幻象逻辑毫无差别,在那里,小猫的脑袋被炸药炸掉了,但在下一场中,它又毫发无伤地继续追击它的阶级敌人——老鼠。

4. 从主人到领袖

问题是,我们已经找到了崇高客体这一概念,它位于两种死亡

---

[1] 厄内斯特·鲁比什(Ernst Lubitsch),又译刘别谦,德籍美国导演,擅长执导风俗喜剧。代表作有《温德米尔夫人的扇子》、《爱情的检阅》、《天堂可以等待》、《所罗门王宝藏》、《魔域余生》。《尼诺契卡》是一部喜剧,尼诺契卡是位来自苏联的共产党特使,但是不久就被巴黎的花花伯爵“腐化”了:伯爵吻了她一下,问她感觉怎样,她说:“不错,很安神,再来一个。”由此,她看穿时装的女人也顺眼了。

[2] 德库拉是电影《德库拉》(*Dracula*、又译《惊情四百年》)中的主角,是一位吸血魔王。根据罗马尼亚文的意思,“德库拉”就是恶魔之子。

之间，带有古典的、前资产阶级主人的痕迹：例如国王——好像在他普通的躯体之外，他还拥有一个崇高的、轻飘飘的、神秘的躯体，它是国家的人格化[18]。那么，古典的主人与极权主义的领袖之间的差异究竟何在呢？古典主人改变了性质的躯体，是执行机制的一个果实，这一执行机制在博埃西（Boétie）、帕斯卡尔、马克思那里都作过描述：我们这些臣民，认为我们应该像对待一个国王那样对待自己的国王，因为他本来就是一个国王；但实际上，国王之所以是国王，是因为我们像对待国王那样对待他。国王的神赐力量只是由其臣民执行的符号仪式的一个结果，这一事实必须保持隐蔽状态：作为臣民，我们必然成为下列幻觉的牺牲品——国王本质上已经是国王。古典的主人之所以必须借助于某些非社会的外在权威（上帝、自然、某些神秘的往昔事件）合法化其统治，原因就在这里。一旦那个赋予他神赐权威的执行机制被揭穿，主人就会失去其力量。

但是极权主义领袖方面的问题是，他不再需要这一外在的指涉点去合法化他的统治了。他没有对他的臣民说："你们必须追随我，因为我是你们的领袖。"与此相反，他说："就我本人而言，我什么都不是，我仅仅是你的意志的表达、体现和执行者，我的力量就是你的力量……"一言以蔽之，好像极权主义领袖向他的臣民们发表讲话，合法化其权力，恰恰是借助了上面提到的帕斯卡尔—马克思的论点，即向他们揭示出古典主人的秘密；基本上，他是这样向他们说的："我是你们的主人，因为你们待我就像待你们的主人一样；是你，以及你的行为，使我成了你的主人！"

那么，如果经典的帕斯卡尔—马克思的论点不灵了，那么我们如何才能颠覆极权主义领袖的立场呢？这里的基本骗局存在于下列事实之中：领袖的指涉点，以及透过这一指涉点引证的用来合法化其统治的实例（人民、阶级、民族），并不存在。或者说得更确切

些，党和领袖只能通过拜物教的代表而存在，也只能存身于拜物教的代表之中。对执行维度的误认，沿着完全相反的方向运动着：只有他的臣民待他像待主人一样，古典的主人才是主人，但在这里，人民只有化身于他们的代表时，即化身于党及其领袖时，人民才是"真正的人民"。

极权主义对执行维度的误认有一个公式，这个公式可以表述如下：党认为，它就是党，因为它代表了人民的真实利益，因为它根植于人民之中，表达人民的意志；但实际上，人民之所以是人民，是因为他们化身于党之中，或者更确切些说，只有当他们化身于党时，人民才是人民。我们说，作为党的支撑物的人民并不存在，这样说，并不意味着下列明显事实的存在——绝大多数的人民并不真正支持党的统治。情形比这要复杂得多。在极权世界里，"人民"的悖论性功能，可以轻而易举地通过对"全体人民都支持党"之类短语的分析检测出来。这一命题是无法伪造的，因为在这一事实的观测形式后面，我们有一个关于人民的循环定义：在斯大林主义的世界里，"支持党的统治"是由"人民"这一术语来"刚性指示"的——归根到底，这是在所有的世界里用来定义人民的惟一特征。人民的真正成员只是那些支持党的统治的人，之所以如此，原因已如上述：那些反对党的统治的人，将被自动排除在人民之外，他们将变成"人民之敌"。我们在此拥有的是下列著名笑话的更加残酷的版本："我的未婚妻从未和我失约过，因为一旦失约，她就不再是我的未婚妻了。"人民总在支持党，因为任何一个人民成员，只要他反对党的统治，他就会自绝于人民。

拉康有关民主的定义，可能是这样的：民主是一种社会政治秩序，在这种秩序中，人民——作为整体的人民——并不存在，也不能化身于他们独特的代表之中。民主秩序的基本特征是，根据权力结构的必然性，权力的位置是一个空位。[9]在一个民主秩序里，

主权在于人民，但是如果人民不是权力主体的集合，那它又会是什么呢？在此，我们拥有一个悖论，这一悖论和下面的悖论完全一样——一种自然语言，同时又是最后和最高级的元语言。因为人民并不能直接统治自己，权力的位置就必须永远是一个空位；任何人对它的占有都只能是暂时性的，占有人只能作为一种代理，作为对真正不可能的统治的替换物出现。正如圣茹斯特[1]所言，"谁都不能干干净净地实施统治"。而且在极权主义中，党再次成为一个主体，因为它是人民的直接体现，所以能够洁白无瑕地实施统治。真正社会主义国家都称自己是"人民民主国家"，这不是偶然的，在此，"人民"最终还是现身了。

正是在这种权力位置倒空的背景上，我们可以考察制度史上由"民主的发明"（勒福尔［Lefort］语）引起的断裂："民主社会"可以确定为这样的社会，其制度结构将把社会符号粘结的解体时刻，把"实在界"侵入的时刻，作为其"正常的"、"合乎规则的"再生产的一部分，包括进来。这就是选举。勒福尔把选举（"形式上的"、"资产阶级"民主选举）阐释为社会体系的符号解体行为：其至关重要的特征就是通常成为马克思主义批判"形式民主"的目标的那一特征，即下列事实：我们是作为抽象的公民、原子化的个体、无条件地被化约成的太一参加选举的。

在选举的时刻，整个等级化的社会关系网络，在某种意义上被终止了，被置入了括号之中：作为一个有机整体的"社会"不再存在，它变成了一个原子化个人、抽象个体的偶然性集合，而结果依赖于一个纯粹量化的计数机制，最终依赖于一个随机过程（stochastic process）：某些完全无法预见（或操纵）的事件——例如

[1] 圣茹斯特（Louis de Saint-Just，1767～1794），法国资产阶级革命时期雅各宾派领袖之一。

选举的前几天突然爆出了一件丑闻——在决定未来几年间国家政治的总体走向方面，无论如何都会一个很重的砝码……掩藏我们称之为"形式民主"的彻头彻尾的"非理性"的特征，是徒劳的：在选举的时刻，社会进入了随机过程之中。只有接受这样的冒险，只有准备把自己的命运移交给"非理性"的冒险，"民主"才是可能的：我们也正是在这个意义上解读我已经提到过的丘吉尔名言的："民主政治在所有可能的制度中是最坏的；惟一存在的问题是，根本没有比它更好的政治制度。"

民主使得一切种类的操纵、腐败、煽动式统治成为可能，这倒是真的。但是一旦我们除去了诸如此类的畸变的可能性，我们就会失去民主自身——一个纯粹的例子是黑格尔的普遍(Universal)，它只能以不纯的、畸变的、腐烂的形式实现自己；如果我们想除去这些变形，以其原本就有的纯粹形式把握普遍，那么我们得到的恰恰是它的对立物。所谓的"真正的民主"只是不民主的另一种称谓：如果我们想排除操纵的可能性，那我们就必须预先"验证"候选人，我们就必须在下列两者间作出区分：一边是"人民的真正利益"；一边是人民偶尔发出的动摇性意见，它屈从于各种煽动和混乱等等。这样，我们只能终结于通常所谓的"有组织的民主"，在那里，有效的选举发生在选举之前，投票仅仅具有形式上的价值。一言以蔽之，"有组织的民主"只是抵制实在界入侵的一种方式，而实在界的入侵却是"形式"民主的一大特征：它就是社会体系溶解为原子化个人的纯粹数字集合的那一时刻。

所以，尽管"事实上"只存在"例外"和"畸变"，普遍的"民主"概念却依然是一个"必不可少的虚构"，一个符号性事实，缺少了它，无论在怎样的情况下，有效的民主都不能进行自我再生产。在这方面，黑格尔有点自相矛盾地接近于边沁(Jeremy Bentham)，接近于他的《虚构理论》(*Theory of Fictions*)，拉康也常常引用此书：黑格

尔的普遍就是这样的“虚构”，它“在现实中根本就不存在”（在那里，我们除了例外一无所有）；但它依然由“现实”暗示出来，成为一个指涉点，赋予现实以符号上的一致性。

注：

[1]博诺维奇(Miran Božovic)：《安格尔总与库柏尔同在》(Immer Ärger mit dem Körper)，《无论它去何处》(*Wo es war*)，第5-6期，卢布尔雅那—维也纳1988年版。

[2]瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)：《启迪》(*Illumination*)，纽约1969年版，第253页。

[3]弗洛伊德：《释梦》，第178页。

[4]拉康：《研讨班报告Ⅰ——弗洛伊德论技巧》，第243页。

[5]瓦尔特·本雅明：《全集》第1卷(*Gesammelte Schriften* Ⅰ)，法兰克福1955年版，第128页。

[6]拉康：《研讨班报告Ⅰ——弗洛伊德论技巧》，第159页。

[7]拉康：《研讨班报告XX——再来一次》(*le séminaire XX-Encore*)，巴黎1975年版，第52页。

[8]恩斯特·坎托罗维奇(Ernst Kantorowicz)：《国王的两个躯体》，(*The King's Two Bodies*)，普林斯顿1959年版；雷多·雷哈(Rado Riha)：'Das Dinghafte der Geldware'，《无论它去何处》，第1期，卢布尔雅那—维也纳1986年版。

[9]克洛德·勒福尔(Claude Lefort)：《民主的发明》(*L'invention démocratique*)，巴黎1981年版。



第三部分　主　体





五　哪一种实在界主体

1. 根本不存在元语言

在把拉康理解成一个"后结构主义者"时，人们通常忽略了把他与"后结构主义"领域分隔开来的一大裂缝：即便两个领域共同拥有的命题，彼此之间也存在着完全不同的维度。例如，"根本不存在元语言"，这是一个老生常谈，不仅可以在拉康的精神分析理论和后结构主义者（德里达）中找到它的踪影，而且可以从当代诠释学（伽德默尔）中发现它的踪迹，但拉康的理论对待这一命题的方式与后结构主义以及诠释学对待这一命题的方式，是水火不容的，我们通常失察于此。

后结构主义声称，文本总是由其注释来"框定"的：对文学文本的阐释与对其"客体"的处理处于同一个层面上。因此阐释被囊括于文学文本之内，不包括阐释因素的"纯粹客体"，与其直接意义保持一定距离的因素的"纯粹客体"，是根本不存在的。在后结构主义中，客体—文本与其外在的阐释性解读，被永不穷尽的文学文本的连续体所取代，这样的文学文本总是对自身的解读，即是说，它总是与自身保持一定距离。后结构主义的程序不仅要在纯粹的文学性文本中探求包含有关自身功能之理论的命题，而且要把理论

性文本解读为"文学"——更确切些说,是把它们有关真理的主张置于括弧之中,以便揭示出制造"真实效果"的文本机制。正如哈贝马斯已经指出的那样,在后结构主义中,我们有一种普遍了的美学化,"真理"藉此最终被化约为一种话语连接的风格效果。[1]

与后结构主义不断引证尼采截然不同,拉康的著作几乎没有引用过尼采一句话。拉康总是坚决主张把精神分析视为一种真理体验;他认为真理是像小说那样构造出来的。上述论题与后结构主义把真理维度化约为文本性的"真理效果",是风马牛不相及的。事实上,是列维-斯特劳斯为"解构主义"诗性主义(poeticism)打开了方便之门,尽管他一度对"后结构主义时尚"展开过猛烈的抨击;他对神话予以理论性地解读与阐释,把神话视为同一个神话的新版本,例如,他把弗洛伊德有关俄狄浦斯情结的理论,理解为有关俄狄浦斯神话的新变种

在"后结构主义"中,转喻对隐喻具有更为明显的逻辑上的支配性。隐喻性"切割"被设想为注定走向失败的一种努力,设想为注定走向稳定、定向或支配文本流的转喻性耗散的一种努力。拉康坚持隐喻对转喻的优先性,认为转喻性的滑动必定总是受到了隐喻性切割的支撑。从这一视角看,拉康论题在后结构主义者那里,只是这样一种暗示——他的理论依然还是被"在场的形而上学"打上了标志。后结构主义者把拉康有关缝合点的理论,有关男根能指即短缺能指的理论,视为一种征服和抑制文本进程的"撒播"的努力。他们说,这不是在单一能指即太一中为短缺定位的一种努力吗?而单一能指或太一不就是短缺能指本身吗?德里达一再责备拉康,因为拉康作出了悖论性姿态——他通过短缺对自身的肯定而化约了短缺。短缺被定位于排他之中,这保证了所有其他因素的一致性;而这一定位是通过下列简单事实完成的——它被确定为"符号性阉割",男根被界定为自身的能指。[2]

即使是在朴素的“直接”解读的层面上，也很难避免这样的感觉——在这一后结构主义的立场中，哪个地方出了毛病。更确切些说，对拉康的批判有点过于举重若轻了。后结构主义不断重复一句话，任何文本都不可能是完全非形而上学的。一方面，我们不可能通过一个简单姿态——与其保持距离、置身于事外，来剔除形而上学传统，因为我们被迫使用的语言已经被形而上学所渗透；不过，另一方面，任何文本，不论它具有怎样的形而上学特性，总是会产生破坏形而上学循环的缺口；这是一个临界点，超出它，文本进程就会颠覆其“作者”试图言说的事物。这样的立场是不是有点过于方便了些？直接地说吧，从这一立场看，解构主义者可以永远确信下列事实：“根本不存在元语言”，任何语句都不可能精确地言说它想言说的事物，阐明[1]的过程总是要颠覆语言的。这一立场是以最纯粹、最传统的形式表现出来的元语言立场。

后结构主义具有一种激情的热忱，后结构主义者藉此认定，每一个文本（包括后结构主义者使用的文本），都陷入了基础性含混之中，被淹没在了文本间过程的“撒播”之中。在这种激情的热忱中，我们如何识别顽固否认（弗洛伊德意义上的 *Verneinung*）的标记，如何识别对下列事实的勉勉强强、含含糊糊的认可：人们总是站在安全的立场上说话，这一立场不受离散化的文本进程的威胁？后结构主义的诗性主义之所以最终总是产生偏差，原因就在这里。努力“诗意地”著述，努力使我们感受我们自己的文本是怎样已经陷于入了离散化的多重进程网络之中，感受我们这一文本进程是怎样总在颠覆“我们试图言说”的事物，努力逃避对揭示我们的观念进行纯粹的理论概括，同时又努力采取通常只限于文学使用的修辞方法——所有这些努力都在掩饰这样一个令人烦恼的事实：

[1] 原著使用的是“enuncation”一词，疑为“enunciation”的错字。

在后结构主义所言说的根部，存在着一个明显经过界定的立场，我们可以不费吹灰之力地以某种纯粹而简单的元语言，清晰说明这一明显经过界定的立场。

后结构主义的重大假定是，古代人把修辞方法化约为并不涉及所指内容的外部工具，这是一种错觉；所谓的风格技巧（stylistic devices）已经决定了“内部的”概念内容本身。当然它还会表现为，后结构主义诗意风格自身，仅仅是用来修饰某些基本的理论命题的。后结构主义具有这样的风格——持续地进行反讽性的自我注释并与自我保持距离；后结构主义采用这样的方式——不断地逐字逐句颠覆假定要去言说的事物。后结构主义注释之所以时常产生黑格尔意义上的“恶劣无穷大”的效果，原因也在这里。“恶劣无穷大”是处于同一理论假定之上的一个无穷无尽的准诗性变种（quasi-poetical variation），一个并不产生任何新东西的变种。那么，在解构方面，所存在的问题并不是它放弃了严格的理论概括并屈从于松松垮垮的诗性主义。与此相反，它所存在的问题是，它的立场具有过强的“理论性”（这是在排除了真理维度的理论意义上说的；即，它并不影响我们言谈时所处于的位置）。

2. 男根能指

那么，我们该如何躲避这一僵局？在这里，拉康与后结构主义者被严格区别开来。在研讨班报告Ⅺ（*Seminar* Ⅺ）中，拉康开头时说了这样一句：“但这正好是我想说的事物和我正在说的事物——因为我想说的就是我正在说的……”在后结构主义的解读中，这样的用语可以证明，拉康仍然想获取主人的立场：“说我想说的事物”，就是主张在我们试图言说的事物与我们实际上正在言说的事物之间，保持完全的一致，而这种一致不正是用来界定主人幻觉

(illusion of Master)的事物吗？拉康不正是行进在这样一条路上，好像他自己的文本可以免除在已经言说的事物与他试图言说的事物之间存在的缺口？他岂不是在主张，他能够支配这一文本的意指结果？与此相反，在拉康的视野中，恰恰是这种“不可能的”语句(‘impossible’ utterance)——遵循着“我正在撒谎”的悖论逻辑的语句——使得意指过程的基础性缺口保持开放状态，并因此阻止我们确定元语言的立场。

在此，拉康接近于布莱希特。我们只需要记住30年代早期布莱希特有关“学习演戏”(learning plays)的基本程序就可以了，在那里，剧中人(*dramatis personae*)要对其自身的表演作出“不可能”的评论。一个演员走上舞台说道：“我是一个意在剥削工人的资本家。现在我试图说服我的每一个工人，让它们相信为剥削行为辩护的资产阶级意识形态是真理……”于是他走近工人，并严格地做了他声称要做的一切。这样的程序——演员站在纯粹元语言的“客观”立场上评论自己的一举一动——岂不是以一种几乎可触的方式，使得占有这一立场的全然的不可能性昭然若揭了吗？就其荒谬性而言，与禁止每一个直接、简单的语句与感觉总是被迫地追加新注释、避却、离题、括弧、问号的诗性主义相比，这岂不是具有无限多的颠覆性吗？这么多的保证——保证我们正在言说的事物并不能直接地或从字面上与其自身保持一致——还不够吗？

元语言并不只是一个想像界实体。它是严格的拉康意义上的实在界——即是说，不可能去占据(*occupy*)它的位置。不过拉康补充道，简单地规避(*avoid*)它更加困难。人们不能获得它，但同样不能逃避(*escape*)它。这可以说明，为什么规避实在界的惟一方式是制造一个纯粹元语言的语句，该纯粹元语言的语句以其特有的荒诞性，物化了其自身的不可能性：即是说，不可能性是一个悖论性因素，就其同一性而言，该悖论性因素体现了绝对的他者性

(absolute otherness)和无可修补的缺口,正是这一缺口使得它不可能占据一个元语言的立场。

在德里达那里,对短缺的定位被假定为对书写进程的"撒播"的驯服;而在拉康那里,这样的悖论性的"至少一个"的呈现,支撑着缺口的激进维度。拉康对于这一悖论性因素的命名,当然是作为能指的男根,它是"真理即自身的索引"的否定版。可以说,男根能指乃其自身的不可能性的索引。就其实证性而言,它就是"阉割"的能指——即自身短缺能指。所谓的前男根客体(乳房、排泄物)是迷失了的客体,而男根不仅已经迷失,而且还是这样一种客体——以其自身的呈现,为某些基础性损失赋予形体。在男根中,这样的损失获得了实证性存在。在这里,拉康显然不同于荣格,人们常常把下列著名的语句归之于荣格的名下——即使不对,也挺有趣(*se non e vero, e ben trovato*[1]):"如果阴茎不是男根符号,那它又是什么呢?"

让我们回想一下奥托·弗尼希尔[2]对一个猥亵姿势的阐释,这一姿势在德语中被称作"长鼻子"(*die lange Nase*)。在面部前面

---

[1] 意大利谚语,意为"即使不是真的,也是一个好故事","即使不是真的,也肯定很有趣","即使不是真的,虚构得也不错嘛"。

[2] 奥托·弗尼希尔(Otto Fenichel, 1894~1946),精神分析学家,弗洛伊德的学生,柏林研究所的创建者,与安妮·赖希(Annie Reich)等人一道领导了弗洛伊德左翼运动,二次大战期间流亡美国。代表作有《精神分析的技巧问题》(*Problèmes de technique psychanalytique*, New York, 1941),《神经症的精神分析问题》(*La Théorie psychanalytique des névroses*, New York, 1945; Paris P.U.F., 1953, 2 volumes; 2nd edition 1974)、《奥托·弗尼希尔论文集》(*The Collected Papers of Otto Fenichel*. Edited by Hannah Fenichel, New York: W. W. Norton & Company Inc., Publishers, 1953, 1954, 2 volumes)。

伸出五指，然后把拇指按在鼻子上，据推测意谓勃起的男根。这一姿势所包含的信息，好像是在对手面前予以简单炫耀：看看我的有多大，我的大于你的。弗尼希尔没有直接反驳这一简单阐释，他引进了一个小小的替换：侮辱对手时遵循的逻辑，总是牵涉到对他/她的一个姿势的摹仿。如果这是真的，指出别人拥有硕大有力的男根，这样的摹仿所具有的侮辱性功能又表现在哪里呢？弗尼希尔的答案是，我们要把这个姿势解读为一个语句的前半部分，它的后半部分被省略了。这个完整的语句应该读作："你那家伙是如此的硕大有力，但尽管如此，你照样性无能。你无法用它伤害我。"[3]

就这样，对手陷入了被迫的选择之中，在拉康看来[4]，这可以用来界定有关阉割的经验：如果他不能，那他就不能；但即便他能，对于他的力量的任何证明都注定要发挥否认的功能——即是说，都成了对其基本的性无能的掩饰，都成了单纯的卖弄，而这样的卖弄只能以否定的方式证明他一无所能。他越是反应激烈，他越是展示其力量，就越能证实他的性无能。

恰恰是在这个意义上说，男根是阉割的能指。这是男根倒置(phallic inversion)的逻辑，当力量的展示开始成为对基本性无能的证实时，它便勃起。这也是用来反抗极权主义权力结构时所谓的政治挑衅的逻辑，对于"被虐待性变态"力量仪式的无用摹仿，并不能理解成受难者对攻击者予以认同的一种情形(正像通常所阐释的那样)。与此相反，向权力结构表达的信息是暗含在肯定性摹仿行为中的否定：你是如此的孔武有力，但尽管如此，你照样性无能，你无力真正伤害我！就这样，权力结构落入了同一陷阱之中。他反应越激烈，就越证明它根本上的性无能。

3."列宁在华沙"作为客体

拉康的男根能指以某种方式承载着元语言的不可能性,为了更加精确地详细说明这种方式,让我们再次回到后结构主义者对"根本不存在元语言"这一观念的理解上来。它的出发点是下列事实:一切元语言的零度层面(zero level)——自然的普通语言——同时又是一切元语言最后的阐释性框架:它就是最终的元语言。普通语言即其自身的元语言。它是自我指涉的;是不停地自动反射运动的位置。在这一概念化过程中,人们没有过多地提及客体。通常的情形是,人们指出"现实"是如何已经通过语言的中介而被构造出来,并以此把客体剔除出去。就这样,后结构主义者可以平静地沉溺于无限的、自我阐释性的语言游戏之中。"根本不存在元语言"事实上被用来意谓它的对立面:根本不存在纯粹的客体语言,不存在这样的语言——它将发挥纯粹的透明媒介的功用,以标明预先确定的现实的存在。对于事物的任何"客观"陈述都包含着某种自我距离(self-distance),都包含着能指从"字面意义"开始的回弹。一言以蔽之,语言总是在或多或少地言说它想要言说的事物之外的某些东西。

不过在拉康的教学中,"根本不存在元语言"这一命题不能从字面上理解。它意味着,所有的语言在某种程度上都是客体语言(object-language):不存在无客体的语言。即使当语言明显地陷入了自我指涉运动之网时,即使当它明显地只谈论自己时,也存在着对这一运动所作的客观的、非意指性"指涉"。当然,拉康对此所作的标志是小对形。能指的自我指涉运动并非封闭的循环运动,而是围绕某一空隙所进行的椭圆型运动。而小对形作为最初迷失的客体(它在某种程度上又与其自身的迷失保持一致),恰恰是这一

空白的体现。

从内部把客体排斥在符号网络的大他者之外，这一"内在排斥"允许我们揭示这样的混淆——德里达有关"邮件标题地址"(*le titre de la lettre*)的假定就建立在这样的混淆之上：这是对拉康理论的批判。在这里，在德里达看来，邮件总是拥有其标题地址，总是能够到达其目的地。这假定是用来证明拉康的符号界这一概念的"封闭机体"的：它是一个核心指涉点(短缺能指)，据说它排除了这样的可能性——邮件误入歧途，失去了通向目的地的路径，迷失了标题地址。[5]

在这一批评中，误解在于何处？这倒是真的，在拉康的理论中，"每一个邮件都有其标题"，但这一标题肯定不是其弹道的某种目的。拉康所谓的"邮件标题"更接近于绘画的标题，例如在那个著名笑话中描述的有关"列宁在华沙"的那幅绘画的标题。在莫斯科举行的一个艺术展览会上，有一幅画表现的是列宁的妻子娜捷日达·克鲁普斯卡娅(Nadezhda Krupskaya)与一个年轻的共青团员躺在床上(in bed with)。这幅画的标题是《列宁在华沙》。一个困惑不解的参观者问导游："但列宁在哪里呢？"导游平静而高贵地回答他说："列宁在华沙。"

如果撇开列宁作为不在场的第三者、性关系禁忌的承载者的位置，我们可以说，在严格的拉康意义上，"列宁在华沙"就是这幅画的客体。标题命名了一个客体，而这一客体在它被描述的领域里却是短缺。这就是说，在这个笑话中，那个参观者落入的陷阱正好是被界定为元语言的陷阱。那个参观者的错误在于，他在绘画与标题之间确立的距离，与在记号与被标示客体之间存在的距离，是完全一样的，好像这个标题在谈及这幅画时，还保持着某种"客观距离"，然后在这幅画中寻求其实证性的对应物。因而那个参观者提出了一个问题："由这个标题所指明的客体在哪里？"当然，关

键在于。在这种情形下,绘画与其标题之间的关系不是通常的那种关系,在那里,标题简单对应着它所描绘的事物("风景画"、"自画像")。可以说,这里的标题是相当表面化的。它是作为绘画自身的同一连续体的一部分。它与绘画之间的距离严格说来是内在的,因为它切入了绘画。这可以说明,为什么必定从这幅画中散落下某种东西来:不是它的标题,而是被这个标题所取代了的客体。

换言之,这幅画的标题发挥着弗洛伊德所谓的概念再现(*Vorstellungsrepräsentanz*)的功能:它是某些再现的代表、替换,是用来填补迷失中的再现(描写的再现,即列宁本人的再现)的空位的因素。再现(*Vorstellung*)的领域就是被实证性地描述出来的某物的领域,但是问题在于,任何事物都是不能被描述的。某物必定撒落下来,"列宁必定在华沙",这个标题占据了这一空隙的位置,占据了这一迷失的、"最初受到压抑"的再现的位置;它的被剔除,对于被描述事物的出现来说,成了一个积极条件(坦率地说,这是因为,如果列宁不在华沙,娜捷日达·克鲁普斯卡娅就不会……)如果我们在"内容"的意义上使用"主体"一词,我们就可以说,我们这里所拥有的恰恰是主题/客体之别。"娜捷日达·克鲁普斯卡娅与一个年轻的共青团员躺在床上"是这幅画的主体,"列宁在华沙"是乃其客体。

我们可以将其视为有关概念再现的笑话。而且现在我们同样也可以理解了,为什么诸如此类的能指在拉康那里具有了概念再现的身份。它不再是简单的索绪尔式的所指的物质代表,不是精神的再现理念的物质代表,而是用来填补某些本来就迷失的再现的空白的替换物:它不必把任何再现挂在心上,它只再现其短缺。在后结构主义对拉康展开的批判中存在的误解,最终是对概念再现产生的误解。这种批判遗漏了这一事实——概念再现(体现了短缺本身的纯粹的反射性能指)填补了迷失客体的空隙。一旦概

念再现不再与大他者中的这一洞穴保持联系，不再与客体的散落保持联系，它就开始发挥"标题"的功能：成为一种元语言意指，成为限制、集聚、指导意指肌质（signifying texture）的最初撒播的切口……一句话，我们发现自己陷入了"后结构主义"的一片混乱之中。

如果有关列宁在华沙的笑话例证了主人能指的逻辑（logic of master-signifier）的话，那么还有另外一个笑话——在某种程度上它是上述笑话的对称性倒置——可以例证客体的逻辑：这是一个有关应征入伍士兵的笑话，他想逃避兵役，于是就假装疯了。他的征兆是这样的：他难以自制地查看他所能找到的一切纸片，不停地重复着："这个不是！"他被送到军队中的精神病医师那里，在医师的办公室里，他照样检查他四周的一切纸片，包括那些废纸篓中的纸片，一遍一遍重复着那句老话："这个不是！"精神病医师最终相信他确实疯了，给他开出了一张书面证明，要把它从兵役中解救出来。那个应征入伍的新兵瞥了一眼那张书面证明，高兴地说道："这个才是！"

我们可以说，这个最终找到的小纸片——退役证明——具有了拉康意义上的客体身份。为什么这样说？因为它是一个由意指肌质自身创造出来的客体。它是这样一种客体——它的产生来自有关它的烦扰。"疯子"应征入伍者假装寻找某物，通过他的搜寻，通过他再三的失败（"这个不是！"），他创造了他正在寻找的事物。因而这里的悖论在于，寻找过程本身创造了引起寻找的客体：它是拉康所谓欲望的精确相似物，拉康的欲望创造了它自身的客体原因。人们（包括那个精神病医师）围绕着那个应征入伍者所犯下的错误是，他们忽视了下列事实：他们已经成为那个"疯子"应征入伍者所玩耍的游戏的一部分。他们觉得他们在考察他时，与他保持了客观的、元语言的距离，他们就像那个欣赏《列宁在华沙》这幅画

的大惑不解的参观者，错把这幅画的标题当成了对其内容的元语言描述。

他们所犯的错误因而是对称性的。在“列宁在华沙”的情形中，这幅画的标题与它所描绘的内容处于同一个层面上，其标题不是对其内容所作的元语言意指。在第二种情形中，作为客体的纸片成了实际意指过程的一部分，是它的产物而非其外部指涉。我们先是拥有了有关能指的悖论，它是现实再现的一部分（填补空白和它身上的洞穴）。其次我们拥有了有关客体的颠倒的悖论，这样的客体必定包括在意指肌质之中。或许这一双重悖论为我们理解拉康的下列命题提供了最终线索：“根本不存在元语言”。

4. 作为实在界的对抗

要想把握包含在意指肌质中的客体所遵循的逻辑，我们必须记住拉康的实在界概念的悖论性品格。人们通常将其设想为一个硬核，它抵抗符号化、辩证化，总是固守在自己的位置上，总是回到自己的位置上。有一篇著名的科幻小说，弗雷德里克·布朗(Fredric Brown)的《实验》(Experiment)，可以完美地图解这一点：约翰逊教授建立了一个有关时间机器的小规模实验模型。小东西放在上面，可以被传送到过去或未来。第一次实验，他向两个同事展示了如何走进未来的5分钟，他设置好了未来刻度盘(future dial)，把一小块黄铜放在了机器的平台上。黄铜立刻消失了，5分钟后又再现了。第二次实验，走进过去的5分钟，却遇到了一个小麻烦。约翰逊解释说，已经设置好了过去刻度盘(past dial)，正好5分钟，他将在整3点时把黄铜放在平台上。但是因为现在时间是向后跑，黄铜应该从他手中消失，并在差5分3点时——即在他放置黄铜的5分钟之前——重现在平台上。他的一个同事提出了一

个显而易见的问题："那么，你怎么能够把它放在那里呢？"约翰逊解释说，在3点时，黄铜将从平台上消失并出现在他的手中，这样就能把它放在机器上。发生的一切与此完全一致。第二个同事想知道的是，如果在黄铜出现平台上之后（被放置那里前5分钟），约翰逊改变了主意，而没有在3点时把它放在那里，将会发生什么情况。这不是制造了一个悖论吗？

> "一个有意思的想法"，约翰逊教授说，"我还没有想到这一点，试一试会很有趣的。很好，我不会……"
>
> 可是根本没有什么悖论。黄铜依然躺在那里。
>
> 可宇宙中其他的一切，包括教授和其他人，都消失了。

所以，即使所有的符号性现实都自行消解、化为乌有了，实在界——那个小黄铜——将回到它的位置。当拉康说伦理命令是实在界在符号中的呈现模式——*Fiat justitia, pereat mundus!*[1] 拉康就表明了这样的意思。即使毁灭全部世界和全部符号性现实，黄铜也必须回到它的位置。

但这仅仅是拉康所谓实在界的一个方面。这个方面在50年代时处于支配地位，那时我们拥有了实在界——总是要回到其位置的粗野的前符号性现实；然后我们拥有了符号秩序，它构造了我们对现实的感知；最后我们拥有的是想像界，即幻觉性现实，其一致性是某种镜像游戏（mirror-play）的结果——即是说，它并不真正存在，而只是一个纯粹的结构性效果。随着拉康教学在六七十年

[1] "Fiat justitia et pereat mundus"又作"Pereat mundus et fiat justitia"，是神圣罗马皇帝（Holy Roman Emperor）费迪南一世（Ferdinand I，1503～1564）的名言。意为：纵使毁灭世界，也要让正义实现。

代的不断发展，他称作"实在界"的事物，越来越接近于他在50年代称作想像界的事物。让我们以创伤的情形为例：在50年代，在他的研讨班报告Ⅰ中，创伤性事件被界定为想像性实体，该想像性实体尚未完全被符号化，在主体的符号世界中占有一席之地；[6]但是在70年代，创伤即实在界——它是抵抗任何符号化的硬核，但关键在于，它是否具有一个位置，它是否在所谓的现实中"真正出现"了，倒是无关紧要的事情；关键仅仅在于，它制造了一系列的结构性效果（置换、重复等等）。实在界是这样一种实体，它必定是在事后构建起来的，这样我们才能对符号结构的扭曲作出解释。

关于这样的现实实体，最著名的弗洛伊德式的范例当然是最初的弑父：在史前时期的现实中搜寻其踪迹是毫无意义的，但如果我们想解释现在的事实状态的话，依然需要预先假定这一点。黑格尔在《精神现象学》中描述的发生在（未来）主人与仆人之间的最初生死决战，情形亦复如是：试图决定这一事件何时才能发生，这是毫无意义的；关键只在于，必须预先假定它的存在，它构成了一个幻象脚本①，该幻象脚本是由人们在工作这一事实暗示出来的——它是所谓的"与客体世界的工具关系"的主体间条件。

因而，拉康所谓的实在界所存在的悖论在于，它是一个实体，尽管它并不存在（这是在"真正存在"、在现实中产生这个意义上说的），但它具有一系列的特性——它具有某种结构上的因果关系，它可以在主体的符号性现实中创造一系列的结果。这可以说明，为什么它能够借助建立在同一基体上的大量著名的笑话，加以图解："这是韦林顿公爵发表著名演说的地方吗？""是的，这是那个地方，不过他什么也没有发表过。"——那些从未出口的词语就是拉康所谓的实在界。我们可以无限地引用这样的例子："史密斯不仅

① 原著使用的是"fantasy-scenerio"一词，疑为"fantasy-scenario"的错字。

不相信鬼魂存在，他甚至也不害怕鬼魂！”……在拉康看来，甚至上帝本人也属于实在界的范畴：“上帝一切都很完满，但只有一项例外——他不存在。”在这个意义上，拉康所谓的 *subjet supposé savoir*（假定的无所不知的主体）同样也是这样一个实在客体：它并不存在，但它在精神分析治疗的发展史上，制造了一个决定性的转移。

让我们叙述最后一个例子：那个著名的麦格芬（MacGuffin），它是希区柯克式的客体，一个纯粹的假托，其惟一的任务就是启动故事，但它本质上又“空空如也”——麦格芬惟一的意义存在于下列事实之中，它对人物还具有某些意味——它必须看上去对于那些人物具有生死攸关的重要性。最初的轶闻是众所周知的：两人坐在同一辆火车上，其中一个问道：“那边行李架上的包裹装的是什么？”“啊，是麦格芬。”“什么是麦格芬？”“啊，那是在苏格兰高地捕获狮子的工具。”“可苏格兰高地没有狮子呀。”“啊，所以那也不是麦格芬。”还有另外一个版本，它更加接近题旨：其他的都一样，只是最后的回答不同：“啊，你看它的功效有多高！”——那就是麦格芬，一个纯粹的乌有，却依然具有极高的功效。不必赘言，麦格芬就是拉康称为小对形的最纯粹的情形：一个纯粹的空隙，却发挥着欲望的客体成因的功能。

这就是实在客体的精确定义：一个本身并不存在的原因——它只能呈现于一系列的结果之中，但总是以某种扭曲的、位移的方式呈现出来。如果实在界是不可能的，那么，要借助于其结果而去把握的，恰恰就是这种不可能性。拉克劳和穆菲首先发现了实在界这一逻辑，他们在对抗这一概念中发现实在界与社会意识形态领域具有某种相关性：对抗恰恰就是这样的一个不可能的内核，是某种限制，它本身什么也不是；人们只是从其一系列的结果中，回溯性地将其作为永远逃避其结果的创伤点构建起来；它阻止社会领域的关闭。以这种方式，我们可以重新解读经典的“阶级斗争”

概念：它并不是赋予所有社会现象以意义的最终能指（“所有的社会进程归根到底都是阶级斗争的表现”），与此截然相反，它是某种限制、某种纯粹的否定性，某个创伤性限制，它阻止社会意识形态领域的最后集聚。“阶级斗争”只能呈现于其结果之中，呈现于下列事实之中——努力集聚社会领域，努力给社会现象在社会结构中分配一定的位置，每一次这样的努力，都是注定要失败的。

如果我们把诸如此类的实在界界定为一个悖论性、空幻性的实体，尽管它并不存在，却具有一系列的特性并能产生一系列的结果，那么实在界其实就是快感，这是显而易见的：快感并不存在，它是不可能的，但它产生了一系列的创伤性结果。快感的这一悖论性质，同样可以为我们提供一条线索，以引导我们去阐明那个基础性悖论，该基础性悖论有力地证明了实在界的存在——对某一本身不可能存在的事物的禁忌。基本模型当然是有关乱伦的禁忌；但这里有许多其他的例子，让我们仅仅引用通常对儿童性欲望采取的保守态度：它并不存在，儿童是天真无邪的，我们之所以必须严格地控制他们，并与儿童性欲望战斗，原因就在这里。不必提及下列明显的事实：在一切分析哲学中最著名的措辞是维特根斯坦《逻辑哲学论》（*Tractatus*）的最后一个命题，它暗示了同样的悖论：“对于那些不能言说之事，人们必须保持沉默。”一个愚蠢的问题立刻被提了出来：如果已经表明，对于不可言说之物，我们**不可能**说出任何东西，那为什么还要再加上一句，我们**千万不要**再谈到它？我们在康德中发现了同样的悖论：当处理合法国家权力的起源这一问题时，他直截了当地说道，我们**不能**洞穿权力的朦胧起源，因为我们**不该**这样做（因为如果这样做，我们就会置身于这一领域之**外**，就会自动颠覆其合法性）。这是一个奇特的变种，它建立在康德基本的伦理命令之上——*Du kannst, denn du sollst*！——你能够，因为你必须！

为什么要禁绝那些本来就不可能存在的事物？对于这一悖论的回答存在于下列事实之中：不可能性涉及到了存在的层面（它是不可能的，这等于说，它并不存在）；而禁忌涉及到了它所判定的特性（快感是因为它所具有的某些特性而被禁止）。

5. 被迫作出的自由选择

在这个意义上，我们可以说，自由的状况是真实可信的。通常的“（后）结构主义”策略是谴责“自由”，将其视为以对结构性因果关系的误认和忽视为根基的想像性经验，而结构性因果关系决定了主体的行为。但借助于拉康在70年代的教学，我们可以从另一个角度探究自由：自由，“自由选择”，都是真正不可能的事物。

几个月之前，一个南斯拉夫学生响应号召应征入伍。在南斯拉夫，在服兵役之初，有一个仪式：每一个新兵都必须庄严宣誓，他自愿效忠和保卫国家，即使牺牲生命也在所不惜，云云，通常都是些爱国的套话。在公共典礼之后，每个人都要签署一个庄严的文件。那个年轻士兵拒绝签字，他说誓言取决于自由选择，这是自由决定之事，而他根据他的自由选择，不想把自己的签名留在那个誓言上。但他很快又补充了一句：如果在场的任何一位长官给他下达一个正式命令，要他签署那个誓言，他当然也会奉命行事。困惑不解的官员向他解释道，因为誓言取决于他的自由决定（通过武力获得的誓言是无价值的），他们不能向他下达这样的命令，但是另一方面，如果他还是拒绝签字，他将因为拒绝履行自己的义务而被起诉，并将被投入监狱。毋庸说，所发生的一切与此完全吻合；但在被投入监狱之前，这个学生成功地从军事法院获得了悖论性判决，一份正式文件，命令他签署那份自由誓言……

在主体与主体所从属的共同体的关系中，总是存在着这样的

被迫选择(*choix forcé*)的悖论——在这一点上,共同体对主体说:你有选择的自由,但有一个前提条件,你必须选择正确的事物;比方说,你有选择签署或不签署誓言的自由,前提条件是,你要做出正确的选择——签署它。如果你做出了错误的选择,你就会失去选择的自由。这一悖论出现在主体与主体所从属的共同体的关系层面上,这绝非偶然:被迫选择的情形存在于下列事实之中:主体必须自由地选择他已经从属的、独立于他的选择之外的共同体,他必须选择那些已经提供给他的事物。

关键在于,其实他所处的位置从来都不是他选择来的,但人们总是这样对待他,好像他已经做出了选择。而且,我们总是产生这样的第一印象,被迫做出的选择是一个陷阱,极权主义政权借助于它捕获其臣民;与这种第一印象相反,我们必须强调指出,在被迫选择这个问题上,不存在什么"极权主义"的事物。有的主体认为他能够避免这样的悖论,并真的做出了自由的选择;其实这样的主体正是精神病(*psychotic*)主体,他总是与符号秩序保持一定的距离,他并没有真正陷入意指网络之中。"极权主义"的主体更接近于这一精神病患者的立场(psychotic position):证据会是极权主义话语中的"敌人"的身份(法西斯主义中的犹太人、斯大林主义中的背叛者)——他们是这样的主体,人们假定他们已经做出了自由的选择,而且他们自由地选择了错误一边。

这同样也是爱的基本悖论,这里的爱不仅指对国家的爱,而且指对男女之爱。如果有人直接命令我去爱一个女人,显而易见,这会无功而返:在某种程度上,爱必须是自由的。但是另一方面,如果从我的表现看,好像我真的做出了自由的选择,我开始四处观望并自言自语道"让我们从那些女人中挑选一个,然后与她共堕爱河",显而易见,这同样会毫无成效,这不是"真正的爱"。爱的悖论就在于,它是自由的选择,但这个选择却从来没有实现过——它总

是已经做出过的选择。在某一个时刻，我只能回溯性地陈述说，我已经做出了选择。

在哲学传统中，我们从哪里才能找到对这一悖论做出的第一次概括？在其生命的晚年，康德曾经把对恶的选择设想为一个先验、超验的行为——他试图以这种方式解释，当我们发现自己面对着一个恶人时我们通常所拥有的感伤：我们的印象是这样的，他的邪恶并不仅仅取决于环境（根据定义这是减轻罪过的借口），而是他永恒天性的完整组成部分。易言之，"邪恶"好像是无可取消地给定了的某种东西：恶人从来不能通过他最终的道德发展改变它，超越它。

不过另一方面，我们拥有一种相互矛盾的感伤情绪，根据这一感伤情绪，恶人要对其邪恶负全部责任，尽管这是他天性的完整组成部分——即是说，尽管"他生来就是如此"，但"作恶"总是不同于生性愚蠢、性情暴躁以及其他类似的从属于我们的精神天性的品性。恶总是被体验为这样一种事物——它从属于自由选择，从属于主体的决定，主体必须对此负全部责任。一边是具有"自然"、既定特性的人性恶，一边是从属于自由选择的人性恶，我们如何解决这两者之间的矛盾？康德的解决之道是，把对恶的选择、对恶的决定设想为非时间的、先验的、超越的行为：设想为这样一种行为——它在时间性现实中从来不曾发生，但依然构成了主体发展的框架和主体实践活动的框架。

拉康确定了"观念运动"的出发点，在这方面，他得到了强劲有力的辩护。他在康德哲学中，特别是在《实践理性批判》中做出了弗洛伊德式的发现，并将其推向顶点。[7]在"实践理性"领域发生的康德式革命（通常它是默默无闻的）的结果之一是，在康德那里，恶同样得到了一个适当的伦理地位，这在历史上是第一次。这就是说，借助于他这样的观念——"原恶"已经被铭刻在了人的非时间

性性格之中，恶成了原则方面的事务，成了一种伦理态度——伦理的精确意义是，它是一种超越快乐原则（及其延伸——现实原则）的意志推动力。"恶"不再是简单的投机取巧行为，不再仅仅考虑"病态"动机因素（愉快、利润、效用……），与此截然相反，它是有关人的永恒、自主性格方面的事务，它从属于人的原初的非时间性选择。这再次确证了拉康的悖论式连接——把康德与萨德连接在一起——的合理性，同样也确证了下列事实：在康德时代，我们目睹了一系列的音乐形象和文学形象，他们都体现了作为伦理态度的恶（从莫扎特的唐璜到拜伦式的浪漫英雄）。

在其《人类自由论》（*Treatise on Human Freedom*，1809）中，谢林这个"德国唯心主义的顶峰"（海德格尔语），使得康德的理论更趋激进了。他引入了一个至关重要的区分，即在自由（自由选择）与意识之间所作的区分：有一种非时间选择，主体藉此在"行善"或"作恶"之间做出选择；这种非时间选择是无意识的选择（面对谢林所作的这一区分，我们怎能不想起弗洛伊德有关无意识的非时间性格的论题？）。让我们恢复谢林的推理路线。自由被假定为恶之原因，即是说，恶产生于主体的自由选择，产生于主体对之做出的决定。不过，如果自由是恶之原因，那么我们如何解释无数的恶，道德上的体力上的恶，它们似乎并不依赖我们有意识的意志？惟一可能的解决方案是，预先假定存在着某种基础性选择，它先于我们的有意识的选择和决定——换言之，存在着某种无意识的选择。

谢林的解决方案是首先把枪口对准费希特的主观唯心主义。费希特把全部的自由活动化约为意识的自我反思。谢林的主要抗辩存在于一个精致的心理学观测中：有时我们觉得要为某一件事情负责，而这件事没有在我们这里经过任何有意识的决定；有时我们觉得罪孽深重，而又没有犯下任何实际的罪行；有时我们深感内疚，而又没有做过任何事情。当然这种情绪就是所谓的"非理性"、

无根据的负罪感,它在精神分析中非常著名:它是一种"过度的"、"无法解释的"负罪感,旨在掩饰无意识欲望的精神现实。

谢林以同样的方式对其作出了阐释:这一"非理性"的负罪感可以证明无意识选择的存在,证明对恶的无意识决定的存在。好像在我们惊醒过来进入意识状态之前,我们的竞赛(game)就已经结束了。每一个人的基本品格——或善或恶——都是原初的、永恒的、永远已经过去的、先验的、超越的选择——即这样的选择,它总是已经做出的选择,尽管它在暂时的日常现实中从来就没有发生过。我们必须预先假定这一自由的无意识选择的存在,只有这样才能解释这样的情绪——我们对于某些事物深感内疚,尽管那些事物并不取决于我们有意识的决定:

> 在每个人身上,亘古不变地存在着一种感觉,他已经成为他现在所是的事物,即,他没有在时间的进程中变成它。撇开一切行为无可否认的必然性不谈,尽管存在着下列事实——每个人在观察自己时都必须承认,他不是根据机遇和根据自由意志来决定行善还是作恶——尽管如此,行恶者并没有感到他的行为是被迫作出的……,只是借助自己的意志完成它们,而不是抗拒它们。无论是犹大本人还是任何其他的生灵,都不可能改变这一事实——他不是在强压之下,而是欣欣然地带着全部的自由,背叛了基督……
>
> 好像是要把自己从一个不公正的行为中开脱出来,他说:我生来如此。虽然如此,他还是意识到了下列事实:他生来如此,是他自己的过错,尽管他已经相当雄辩地说过,对于他来说,以任何其他方式行事,是不可能的。这在他的童年时期已经发生过多次了,那时我们站在经验的立场上,只能将之归因

于他的自由或眼力，那时，一个人可以证明，这样处置恶，使得我们能够可靠地预见到，他不会让步于任何金科玉律和谆谆教诲，当他能够成熟地处置恶时，他会有效地承担我们在其种子中就已经设想出来的恶的结果；而且任何人都不会怀疑他的责任心，每个人都确信他犯有过错，就好像他的全部具体行为都在他的能力之内。关于对意识不到甚至是不可抗拒的恶的处置，有一个普遍的判断，一个将之返还于自由行为的判断，指向了一种行为，并因此指向这一（现实）生命之前的生命。[8]

还有必要指出，谢林对于原初的非时间性选择的判定，与拉康的实在界概念是多么完美地吻合在一起吗？在拉康那里，实在界是一种在现实中从未发生的行为，虽然从未发生但依然必须预先做出假定和"建构"，以便在事后解释事物的当下状态。我们现在可以回到那个不幸的学生那里：他的僵局恰恰就是谢林所谓的自由行为的僵局。尽管在其生命的暂时形式中，他从未选择过他的国家，但人们待之以好像他已经做出了这样的选择一样——好像在非时间性的永远已经过去的行为中，他选择了从一开始就强加于他的事物——对其国家的忠诚。

6. 对立中的一致[①]

因此，实在界既是坚硬的难以渗透的内核，它抵抗符号化；又是纯粹的空幻性的实体，它本身并不具有本体论的一致性。用克

① 原文为"*Coincidentia Oppositorum*"，意为"对立中的一致"、"对立中的统一"、"对立中的融合"、"对立中的和解"、"对立中的联合"等。

里普克的术语说，实在界是一块坚硬的石头，它绊倒了每一次符号化的企图，实在界是坚硬的内核，它在所有可能的世界(符号宇宙)中都保持不变；但与此同时，其身份是极不稳定的；它作为失败、迷失了的某物固守于阴影之中，一旦我们试图把握它的实证特性，它就立即进行自我消解。正如我们已经看到的那样，这恰恰是我们用来界定创伤性事件这一概念的事物：它是符号化失败的临界点，但与此同时它从不显现其实证性——它可以在事后根据其结构性效果，予以构建。它的全部有效性都寄身于它在主体的符号宇宙中所制造出来的扭曲之中：创伤性事件最终只是用来填补符号结构中的某一空隙的幻象建构，同样也是这一结构的回溯性效果。

还有一系列的其他命题，用来界定拉康所谓的实在界概念：

——我们拥有的实在界是符号化过程的出发点、根本和基础(这是拉康之所以谈及"实在界的符号化"的原因)——即，实在界在某种意义上先于符号秩序，当它陷入符号秩序网络中时，也是由符号秩序所结构的：这就是伟大的拉康式的符号化母题(motif of symbolization)，而符号化是这样一个过程，它抑制、排出、倒空、切割生命躯体的实在界的丰富性。但与此同时，实在界又是这一符号化过程的残品、残余和废料，是逃避符号化过程的残迹、余额，因而也是由符号过程自身制造出来的。用黑格尔的术语说，实在界既是被符号界预先假定的，又是被符号界提出来的。就实在界的内核即快感这一点而言，这个二元性采取了快感与剩余快感这两者之间所存在的差异的形式：快感是符号化正常运作的基础，但它又被符号化所倒空、肢解、构造，与此同时这一过程还产生了残渣、残余，它们就是剩余快感。

——实在界即惰性呈现、实证性的丰富性，实在界中什么都不缺少——即是说，短缺仅仅是由符号化引入的；短缺是引入了空隙的能指，是实在界中的缺席。但与此同时，实在界本质上又是处于符号秩序中间的一个洞穴、缺口和开口——它是这样的短缺，符号秩序正是围绕着它被构建起来的。实在界作为出发点、根基，它是没有短缺的实证性的丰满性；与此相反，作为符号化的产物和剩余，实在界是由符号结构所创造和环绕的空隙和空无。我们也可以从否定性的角度，探究同样一对因素的对立：实在界是无法被否定的，它是实证、惰性的数据，对否定感觉迟钝，因此它也无法陷入否定辩证法之中；但我们必须立即补充一句，之所以如此，是因为就其实证性而言，实在界本身不过是某一空隙、短缺、根本否定的体现而已。它无法被否定，因为就其实证性而言，它本质上只不过是一个纯粹的否定、空无的体现而已。这可以说明，为什么实在客体是严格的拉康意义上的崇高客体——仅仅体现了大他者、符号秩序中的短缺的客体。崇高的客体是不能过度接近的客体：如果我们离它太近，它就会失去其崇高的特征，并成为一个普通的庸俗的客体——它固守于缝隙之中，居于中庸状态，只能从某一角度去审视，朦朦胧胧地看它一眼。如果我们想在白昼的光线下察看它，它就会变成一个日常客体，就会自行消解，这是因为它本质上什么也不是。让我们以费里尼（Fellini）的《罗马风情画》（*Roma*）中的一个著名场景为例：为了修建地铁而挖掘隧道的工人们发现了某些古罗马建筑物的残迹；他们把考古学家叫来，当他们一起进入那个建筑物时，一个奇妙的

景象正等待着他们：墙上画满了美丽的壁画，它们无法移动，画的是忧郁的人物——但那些画太易于毁坏了，它们无法抵挡涌入的空气，立即开始消解，留下了那些参观者，呆若木鸡地面对着空空如也的墙壁……

——正如雅克-阿兰·米勒（在其尚未出版的研讨班报告中）已经指出的那样，实在界的地位同时又是肉体偶然性的地位，是合乎逻辑的一致性的地位。首先，实在界是偶然遭遇所造成的冲击，它瓦解了符号机制的自动循环；实在界是一粒沙，它阻止它平稳地正常运作；实在界是创伤性遭遇，它毁灭了主体的符号世界的平衡。但正如我们在有关创伤问题的讨论中所看到的那样，作为整体偶然性的侵入，创伤性事件是无法呈现出其实证性的；它只有在事后才能作为逃避符号化的一个临界点，被合乎逻辑地构建出来。

——可以在 *quid* 与 *quod* 之间作出区分，即在通常归之于客体的符号宇宙本质的特性与这一客体自身（就其既定性而言，它是一个未知之数的剩余，它以其实证性逃避普遍符号性决定网络）之间作出区分。如果我们试图透过这种区分来把握实在界，即是说，如果我们试图通过由克里普克的描述理论批判所开辟的领域来探究实在界的话，那么我们首先应该说，实在界是 *quid* 超越 *quod* 之后的剩余，是超越种种属性和描述的纯粹的实证性；但与此同时，创伤的事例也证明，实在界还是这样的精确对立：它是一个并不存在然而却拥有一系列属性的实体。

——最后，如果我们试图在实在界与书写（即 *écrit*［书写］而非后结构主义的 *écriture*［字迹］）之功能的关系中，来界定实在界，那我们必须首先说，实在界是无法被记录下来的，它逃避任何记录（例如性关系的实在界）；但与此同时，实在界把自身书写为能指的对立面——拉康的 *écrit* 具有客体而非能指的身份。

对等的甚至对立的决定之间的直接重合，正可以用来界定拉康所谓的实在界。因此我们可以在成双的对立因素的想像性身份、符号性身份和真实身份之间，作出区分。在想像性关系中，对立的两极是互补的；它们一起建造了一个和谐的整体，每一个因素都向另一个因素提供它所短缺的事物——每一个因素都填补另一个因素中的短缺（例如有关完全实现了的性关系的幻象，在那里，男人和女人构成了一个和谐的整体。与此相反，符号性关系是完全不同的：每一片刻的同一都存在于它与其对立片刻的差异之中。一个既定的因素并不能填补另一个因素中的短缺，它们彼此之间并非互补性的，相反，一个因素占领另一个因素中的短缺的位置，现身为另一个因素中所短缺的事物；它的积极呈现不过是其对立因素中的短缺的客体化而已。符号关系的每一个对立因素和每一个极，在某种程度上都以自己的短缺回报对方；它们在其共同短缺的基础上，彼此联合在一起。

这也是符号交际（symbolic communication）的定义：能够沟通主体的事物首先是某种空隙，主体彼此之间传递着共同的短缺。在这方面，一个女人并非是对男人的补充，但她化身为他的短缺（拉康之所以说，一个漂亮女人是一个男人的阉割的完美化身，原因就在这里）。最后，实在界被界定为对立两极的直接重合点：每一极都直接进入其对立的一极，每一极本身都成了自己的对立面。这

里惟　的哲学对应物是黑格尔的辩证法：在其《逻辑学》(*Logic*)的开篇，存在(Being)和乌有(Nothingness)还不是互补的，都没有成为黑格尔的要点——它们中的每一个都通过它与另一个之间存在的差异，获得自身的一致性。要点在于，当我们试图"按其本来面目"把握存在时，就其纯粹的抽象和不确定性而言，如果没有进一步的说明，存在就会把自身显现为乌有

另一个例子或许更接近于拉康所谓的实在界，这就是黑格尔对康德的自在之物(*das Ding-an-sich*)　的批判。黑格尔试图表明，这　著名的自在之物，这一无法通过思想达致的纯粹的客体性剩余，这　先验的实体，实际上只是一个"思想的原质"(Thing-of-Thought，*Gedankending*)，一个纯粹的思维形式：自在之物的超验性与思维的纯粹内在性是完全一致的。这就是要问，我们是怎样抵达，又是怎样建造自在之物这一理念的？是通过制造抽象，通过削减所有特定、具体客体性决定——人们假定客体性依赖于我们的主体性——抵达和建造这一理念的。在经历了对所有具体的决定性内容的抽象之后，剩下来的刚好是纯粹、空洞的思维形式。

拉康为我们理解对立因素的这一悖论性契合提供了线索。在其研讨班报告《再来一次》(*Encore*)中，拉康曾经指出过："只有通过形式化的僵局，才能把实在界记录下来(*peut s'inscrire*)。"[9] 首先，实在界当然是无法记录下来的，它"并没有停下来不去记录自己"(*ne cesse pas de ne pas s'écrire*)——它是一块石头，每一次形式化的努力都被它绊倒了　不过正是通过这一失败，我们才能环绕并确定实在界的空位。换言之，实在界不可能被记录下来，但我们可以记录下这种不可能性，我们可以确定这种不可能性的位置：一个引发了一系列失败的创伤性位置。拉康的全部观点就在于，实在

　"自在之物"也可以译为"物自体"，它与"自为之物"相对。

界不过是对其进行记录的这一不可能性而已:实在界不是先验的实证的实体,像一个无法接近的硬核一样,远远地超越于符号秩序之外,不是某种康德式的"自在之物"——本质上它什么都不是,只是一个空隙,是标志着某种核心不可能性的符号结构中的空无。正是在这个意义上,我们才能理解,为什么拉康用了谜一般的语言,把主体界定为"对实在界的应答":借助于主体的符号化失败,我们可以记下、包围主体的空隙位置,因为主体不过是他的符号化再现过程的失败点而已

从拉康的视角看,作为实在界的客体归根结底也只是某种限制:我们可以超过它,把它甩在身后,但我们就是不能追上它。这就是拉康对阿基里斯(Achilles)和乌龟这一经典悖论的解读:阿基里斯当然可以超过它,但就是不能追上它,赶上它。这就类似于一个老式的幸福悖论,它来自布莱希特的《三分钱歌剧》:你不必拚命地追赶幸福,因为如果你这样做,你可能会超过幸福,那样幸福就会被你甩在身后……就这是拉康所谓的实在界:它是总被错过的某种限制——我们总是来得过早或过晚。而且,正如已故的米歇尔·西尔韦斯特所指出的那样[10],这同样适用于精神分析中所谓的"自由联想":一方面,追上它是不可能的,我们真的不能发自内心地沉湎于它,我们总是要操纵它,具有一定的意图目的,等等;另一方面,我们无从逃避它,在进行精神分析时,无论我们说了些什么,说过的事物就已经具有了自由联想的身份。例如,在精神分析时,我不能转向精神分析者,说:"现在等一下,我想真正严肃地对你说,作为私人间的……"——即使我这样做了,它的执行力量也已经大打折扣——即是说,它已经具有了"自由联想"的身份,具有了这样的事物的身份——它要被用来阐释,并且无法顾及其表面价值。

7. 另一个黑格尔式的笑话

什么样的主体观念能够相容于实在界的这一悖论性特征？当然，拉康所谓的主体的基本特性是它在能指中的异化：一旦主体陷入了极端外在的意指网络之中，他就会被禁欲、肢解和分化。拉康对主体所作的区分是大有意味的，要想获得这种意味，我们只需要记得刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll）的那个著名悖论就可以了：[1]“我很高兴我不喜欢吃芦笋，”一个小女孩对一个颇富同情心的朋友说道，“因为如果我喜欢吃的话，我那就不得不去吃它了——而且对它我真是难以忍受！”在这里，我们拥有了拉康有关欲望反射性的全部问题——这个问题并非直接的“我应该欲求什么东西？”而是“有一大堆我欲求的事物，我也有一大堆欲望——可它们中的哪一个值得成为我的欲望的客体？我应该欲求哪一种欲望？”

这一悖论被逐字逐句地复制在了经典的斯大林政治进程的基本情形之中，在那里，受到指控的受难者同时要被迫承认他对芦笋（资产阶级、反革命）的喜爱，并表达对自己行为的极端厌恶，以至于达到这样的程度，要求对他处于死刑。在陈述主体（*sujet d'énoncé*）与陈述活动主体（*sujet d'énonciation*）之间存在着明显的差

---

[1] 刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll，1832～1898），真名查尔斯·路德维希·道奇森（Charles Ludwig Dodson）。他既是一位英国著作童话作家，还是牛津大学的数学讲师。代表作有《爱丽丝漫游奇境记》（*Alice's advebtures in wonderland*）和《爱丽丝镜中游记》（*Through the looking glass*）。

异[1],斯大林主义的受难者之所以成为这种差异的范例,原因也在这里。党需要向他表明的是:"到了这个时候,党需要一个过程以巩固革命的成果,所以如果你是一个优秀的共产主义者,就必须为党作出最后的奉献,并认罪。"在此,我们拥有了在最纯粹的形式上对主体所作的区分:对于遭受指控并被要求在陈述活动主体的层面上把自己确认为一个优秀的共产主义者的人来说,惟一的出路就是认罪——在陈述主体的层面上,把自己确定为背叛者。埃内斯托·拉克劳曾经(在一次私人谈话中)谈到,不仅斯大林主义是一种语言现象,而且语言本身也是斯大林主义的现象。在这一点上,拉克劳或许是对的。

不过,拉康的分化主体的观念显然不同于"后结构主义"的主体位置(subject-positions)的观念,我们必须在这两者之间作出小心翼翼的区分。在"后结构主义"中,主体通常被化约为所谓的主体化,它被设想为根本就是非主体过程的一个结果:主体总是被("书写"的、"欲望"的……)前主体过程所捕获和穿越,强调的重点在于单个人不同的"体验"、"经历"模型——他们将其位置"体验"、"经历"为历史进程的"主体"、"行动者"、"行为者"。例如,只是到了欧洲历史发展的某一点,艺术作品的作者、画家或作家才开始将自己视为创造性的个人,他们在其作品中,表达了其内在的主体丰富性。这方面的分析大师当然是福科:有人可能会说,福科晚年的主要工作就是要详细说明各种不同的知识型,主体就是藉着这些不同的知识型,假定其主体位置的。

但是在拉康那里,我们拥有的是相当不同的另一种主体观念。

---

[1] 陈述(énoncé)是陈述活动的结果,是语链中具有意义的单位,它可以是一个句子,也可以是一个句群。陈述活动(énonciation)是语言使用的个人行为,是由产生一个陈述的主体行为构成的。

简言之，如果我们要作一个抽象，如果我们要削减不同的主体化模型的全部丰富性，削减在主体“经历”其主体位置时所呈现出来的体验的丰富性，那么残存的就只能是一个要用这种丰富性来填补的空位；这一原初的空隙，符号结构的这一短缺，就是主体，就是能指的主体。因此主体是要与主体化的结果严格对立的事物：主体化所掩饰的事物并非前主体或超主体的书写过程，而是结构中的短缺，这种短缺就是主体。

用拉康的术语说，我们流行的主体观念是“所指的主体”的观念，它是活跃的行为者，他是某种意味的承载者，他试图在语言中表现自我。当然拉康的出发点是，符号的再现总是扭曲主体，它总是一次位移、失败——主体无法找到属于“他自己的”能指，他总是说得太少或太多——言以蔽之，他说出的东西总是不同于他想说或打算要说的事物。

通常由此得出的结论是，主体是意义的某种内在丰富性，而意义总是能够战胜其符号连接：“语言无法完全表达我试图言说的事物……”拉康的论题与此截然相反：这一蕴涵剩余(surplus of signification)掩饰了根本性的短缺。能指的主体恰恰就是这一短缺和这一不可能性——不可能找到属于“它自己”的能指：在对其进行阐释时导致的失败恰恰是它得以成立的积极条件。主体试图在意指再现(signifying representation)中详尽说明自己；再现失败了；我们拥有的不是丰富性而是短缺，由失败开辟的空隙正是能指的主体。让我们有点自相矛盾地说吧，能指的主体是其自身在再现时遭遇失败的回溯性效果；再现时遭遇失败之所以是适当再现它的惟一方式，原因也在这里。

我们在此拥有了某种对话机体：我们阐明一个用来界定主体的命题，我们失败了，我们体验了绝对的矛盾，体验了主语和谓语之间的极端的否定性关系——这一绝对的不和谐就是作为绝对的

否定性的主体。它就像那个关于拉比诺维奇(Rabinovitch)的著名苏联笑话。拉比诺维奇是一个想办理移民的犹太人。移民局的官员问他为什么要办理移民,拉比诺维奇回答说:"原因有二。第一,我害怕共产主义者在苏联丧失政权,那样就会出现反革命的高潮,新政权会把对共产主义罪恶的谴责强加在我们身上——那必定会再次出现反犹太人的大屠杀。""不过,"移民局的官员插话道,"这纯粹是瞎说,在苏联什么都不会改变,共产主义政权将会永远保持下去!""咳,"拉比诺维奇平静地回答道,"这正是我的第二个理由。"[①]这个逻辑与黑格尔"精神是块骨骼"(spirit is a bone)这一命题[②]中包含的逻辑是毫无二致的:正是第一次解读的失败,为我们提供了真正的意义。

拉比诺维奇的笑话同样例证了名声不佳的黑格尔式三元组中包含的逻辑:如果办理移民的第一个理由是"正题",官员的反对是"反题",那么"综合"并不是对正题的某种回归,不是对由反题制造的伤口的某种医治——"综合"与反题是完全相同的;惟一的差异在于视角的某种转变,在于存在着一个转折,通过这一转折,片刻

① 这是一个流传甚广的笑话。1989年苏联解体之后,这个笑话还出现了一个新版本,在那里拉比诺维奇以相反的顺序回答了官员提出的问题:"第一,我知道一切都永远结束了,但这里的一切都不会真正改变,这种前景实在难以忍受……""不过,"移民局的官员插话道,"这纯粹是瞎说,一切有罪之人终将受到严厉惩罚。""咳,"拉比诺维奇平静地回答道,"这正是我的第二个理由。"

② 黑格尔的原话是:"至于自我意识的个体性的另一方面,即它的特定存在的那方面,则是独立着的存在和主体,换句话说,是一种事物,更确切地说,就是一块骨骼。人的现实和特定存在就是人的头盖骨。"参见《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第220~221页,"头盖骨的形状与个体性的关系"部分。

之前被体验为干扰和障碍的事物，现在被证明是一个积极的条件：苏联的政权是永恒的，这是被当作反对移民的论据提出来的，可它最终被揭示为赞成移民的真正理由。

简言之，这也是“否定之否定”的逻辑：这一双重的、自我指涉的否定，没有承载对实证同一性的任何回归，没有承载对否定性之分裂力量的废除，并将其化约为同一性的自我调节过程中的一个过渡性时刻；在“否定之否定”中，否定性保留了它全部的分裂力量；全部的要点仅仅在于，我们来体验一下，这一威胁我们的同一性的否定性的分裂力量，是如何同时成为其积极条件的。“否定之否定”无论如何都不会消除对抗的，它仅仅存在于对下列事实的体验之中：这一阻挠我获得我与自己完全认同的固有限制，同时又使得我获得了最小的实证一致性，无论它造成了怎样的损害。让我提供一个最为基本的例子：在排犹主义的景观中，犹太人被体验为否定性之化身，体验为瓦解稳定的社会同一性的力量——而排犹主义的“真相”当然是，对我们立场的每一次认同，都是通过它与这一创伤性的犹太人物形象的否定性关系，构建起来的。如果不参照犹太人，不将其视为腐蚀社会组织的力量，我们的社会组织就会烟消云散。易言之，我全部的实证一致性都是某一创伤性、对抗性内核的“反应—构成”：如果我失去了这一“不可能”的指涉点，那我的同一性将会烟消云散。

因而，这就是“否定之否定”：启动和构造我们的实证一致性的，不是对否定性的某种“替代”，而是对否定性同样也具有实证之功能这一事实的体验。在简单的否定中，还存在着即将被否定的预先确定的实证同一性，否定性之运动依然被设想为对某些预先确定的实证性的限制；而在“否定之否定”中，否定性在某种程度上先于即将被否定的事物，正是这一否定运动，才开辟了这样的场地，每个实证同一性都可以安置在那里。

如果对抗总是对场地的开辟,是符号性大他者中的一个洞穴,是一个尚未回答的空白,是一个尚未解决的问题,那么,“否定之否定”并不能带给我们用来填补一切问题之空白的最终答案:我们要把它设想得更像是一个悖论性扭曲,藉此问题本身开始成为其自身的答案:我们误认为是问题的事物,其实已经成为它的答案。为了解释这一点,让我们以阿多诺对社会的对抗性特征的论述为例。[11]阿多诺的论述始于下列事实,今天想给社会概括出一个适当的定义,已经不可能了:一旦我们着手这样做,大量对立的、相互排斥的决定就呈现出来了:一方面,有人强调社会是环绕个人的有机整体;另一方面,有人把社会设想为一个粘结,是在原子化的个人之间签下的一纸契约——简言之,我们发现自己已经陷入了“有机主义”和“个人主义”的对立中去了。

首先,这一对立把自身展示为一个认识论上的妨碍,展示为阻挠我们按照社会本来的样子来把握社会的干扰——它阻挠我们把社会理解成康德式的自在之物,这样的自在之物只能通过局部的、扭曲了的洞察力才能接近;它的真实本性永远逃避我们。但从辩证的角度看,这一最初显现为尚未解决的问题的矛盾,本身已经就是答案:“有机主义”和“个人主义”两者之间的对立,并没有阻挠我们接近社会的真正本质;它不仅具有认识论方面的意义,而且已经在“自在之物”中正常运作起来了。换言之,一边是作为超越其成员的社团主义整体的社会,一边是作为连接原子化个人的、外在的、“机械的”网络,这两者之间的对抗是当代社会的基础性对抗,在某种程度上,它就是社会的定义。

这是黑格尔策略中的生死攸关的重大问题:(社会的对立性决定中的)不和谐和不相容于是使得秘密消失得一干二净——这一最初显现为认识论上的障碍的事物,后来证明却是我们已经“摸到真理”这一事实的索引,我们正是借助于当初禁止我们接近“自在

之物"的这一显著特点，才走进了"自在之物"的中心。这里面包含的意义当然是这样的，"自在之物"已经被破坏和被撕裂，被打上了严重短缺的标志，并围绕着一个对抗性内核被构造出来。

黑格尔把认识论上的无能为力(当试图界定社会时，我们总是必然卷入矛盾之中，这种方式即认识论上的无能为力)，调换为一种本体论上的不可能性(调换成用来界定客体的对抗)，这种调换策略暗含着与拉比诺维奇笑话毫无二致的扭曲：当初显现为障碍的事物，最后证明是解决问题的答案——就在真理逃避我们的那一瞬间，我们已经加入到真理中去了："真理总是通过抓住过失的后颈，而跑在了错误的前头"。[12] 在这一悖论性空间中，某一领域的核心已经触及到了它的外部，这样的悖论性空间可以在一个著名的黑格尔式的格言中得到最佳例证，这一格言是说，有关古代埃及人的秘密对于埃及人自己同样也是秘密：谜语的答案就是使它谜上加谜。

当主体面对着一个谜一般的、难以渗透的大他者时，他必须把握的事物就是，他对大他者提出的问题已经成了大他者自身的问题——坚固的大他者所具有的不可渗透性，阻挠主体渗透到大他者心脏的障碍，已经直接成为下列事实的索引：这一大他者已经在本质上被干扰，并围绕着某个"难以消化"的、抵抗符号化和符号整合的石头，被构造出来。主体不能把握作为一个封闭整体的社会，但可以说，这样的无能为力具有了直接的本体论身份：它为下列事实作证：社会本身并不存在，它已经打上了严重短缺的标志。它不可能获得与自身的完全认同，正是因为有了这种不可能性，作为实体的社会，大他者已经成了主体。

8. 主体是“对实在界的应答”

那么，主体化之前的主体的身份是什么？粗略地说，拉康式的回答将会是，在作为认同的主体化之前，在意识形态的质询之前，在假定存在某种主体位置之前，主体只是问题的主体。乍一看，好像我们在这里又回到传统哲学的问题框架中间去了：主体作为否定性的力量，他可以质问事物的每一个给定的客观身份，把质问的开放性引入实证性之中……一句话，主体就是一个问题。但拉康的立场与此截然相反：主体不是一个问题，而是一个回答，是实在界对大他者、符号秩序所提出的问题的回答。[13]提出问题的不是主体，他不可能回答大他者的问题，而主体正是这种不可能性的空白。

为了解释这一点，让我们引证一部有趣的著作，它就是阿隆·博登海默(Aron Bodenheimer)的《为什么？论质问的淫秽性》(*Why? On the Obscenity of Questioning*)。[14]它的基本观点是，在每一个提出问题的行为中，都存在着某些淫秽性的事物，这与所提问题的内容无关。它是质问的一种形式，而质问总是淫秽性的：提出问题就是公开、暴露、脱光被提问者，它侵犯了他的隐私圈；这可以说明，为什么对于问题的初步反应就是在肉体的层面上感到害羞，被提问者总是面红耳赤、低眉顺目，就像一个被我们提出下列问题的孩子：“你都干了些什么？”显而易见，在我们的日常经验中，对孩子提出这样的问题就是先验的控告，它能激发起一种负罪感：“你都干了些什么？你去哪儿了？这个白色污点是怎么回事？”即便我能提供一个客观上真实可信，同时又能把我从罪恶中解脱出来的答案(例如“我在和我的朋友一起学习)，依然在欲望的层面上承认了自己的罪行；每一个回答都是一声道歉。作出像“我在和我的朋友一

起学习"之类的敏捷回答,也只能精确地证明,我并不真的想干这个,我的欲望是逛逛大街,或诸如此类的事情……

质问是极权主义的主体间关系的一个基本程序:我们不需要引证诸如警察审讯或宗教忏悔之类的情形,只要回想一下真正社会主义的新闻中对"敌人"的通常滥用,就足够了。"是谁真正隐藏在(要求新闻自由、民主的)后面……?谁在幕后真正操纵着所谓的新社会运动?谁在真正通过他们说话?"这些问题所具有的恐吓性远远大于下列天真而直率的积极肯定:"那些要求新闻自由的人真正要做的,是为反社会主义政权的活动开辟空间,并以此削弱工人阶级的领导权……"极权主义的政权并不是拥有一切答案的教条主义;与此相反,它拥有的只是问题。

质问包含的基本淫荡性,在于它把本应留下不说的事物转换成语言的内在驱力,它就像下列著名的对话:"你刚才在干什么?""你知道!""是的,我知道,不过我想让你告诉我!"对于别人而言,对于被提问者来说,这样的问题意图何在?它意在指明,回答是不可能的,词语是短缺的,主体被迫暴露出它的无能为力。我们可以通过颠倒问题的样式,来图解这一点——不要让权威质问它的臣民,而是让臣民—儿童(subject-children)去质问他的父亲:这样的问题总是要捕获那些在其无能为力、束手无策、短缺中体现权威的人们。

借助下面的问题,博登海默详细说明了这一维度。一个孩子问他爸爸:"爸爸,为什么天是蓝的?"——这个孩子并不真对天空的颜色感兴趣,他提这一问题的真正目的,就是揭露他父亲在面对天是蓝的这一坚硬事实时的无能为力和无济于事,揭露他父亲在具体论证这一事实、展示导致这一事实的整个推理链时的孤立无援。这样,天之蓝不仅成了父亲的难题,而且在某种程度上成了他的过错:"天是蓝的,可你只能跟白痴似地瞪着它,哑口无言!"一个

问题,即使它仅仅指出事物的既定状态,也总是使得主体在形式上为其负责,尽管是在否定的意义上为其负责——即,为他在面对这一事实时的无能为力负责。

那么对于别人而言,用语的失败表现在哪里?问题又是针对着怎样的无能为力?问题之所以如此地令人感到羞愧,是因为它针对着我内心深处的隐私内核,弗洛伊德称之为我们本质之内核(*Kern unseres Wesens*),拉康称之为原质。问题针对的就是我内部的这个陌生躯体,而这个陌生躯体"在我之中而非我本身"(in me more than me),它既是极端内在的同时又已经外在化了,拉康为它创造了一个新词,称之为 *extime*[1]。问题的实在客体,是柏拉图在《会饮篇》(*Symposium*)中,借亚尔西巴德(Alcibiades)之口说出来的 *agalma*[2],即秘密宝藏,即我内部的基本客体,它无法客体化和被支配。(拉康在其尚未出版的研讨班报告Ⅷ《论移情》中,确立了这一概念。)拉康对这一客体的概括当然就是小对形了,它处于主体核心的这一实在界临界点(point of Real),它无法符号化,它是作为每一次意指运作的残渣、残迹、残余产生出来的,它是体现了可怕的快感的硬核,因而又是既吸引我们又排斥我们的客体——它分割我们的欲望并因此激发起羞愧感。

我们的观点是,恰恰是这样的问题具有其淫秽之维,它针对的是外隐内核,针对的是存在于主体之中的某物而非主体自身(what

---

① 原文如此,疑为"*extimité*"。

② 亚尔西巴德(Alcibiades,约公元前450~前404),雅典政治家和将领,《会饮篇》中的一位重要人物。亚尔西巴德在开始说话前要奴仆和未参加入会仪式的俗人(Profane)退出去:"未行入会礼者,关上大门。"与苏格拉底的清醒相比,他以沉醉著称于世。"agalma"为希腊语,意为神的雕塑或绘画。

is in the subject more than subject)，针对的是主体中的客体(*object in subject*)，而主体中的客体是客体的构成因素。换言之，没有负罪感的主体是根本不存在的，只有主体因为他自身和它内部的客体而感到羞愧，他才会存在。这正是拉康下列命题的含义——主体最初就被撕裂和分割了：他被分割成客体啦，原质啦，这些东西既吸引他又排斥它：$\$ \diamond a$。

我们重申：主体是(客体的以及创伤性内核的)实在界对大他者所提问题的回答。如此说来，所提问题在被提问者那里产生了使其感到羞愧和有罪的感觉，它分割被提问者，并使其歇斯底里化，而且这一歇斯底里化构成了主体：主体的身份就是歇斯底里性的。主体是通过将其自身分割、撕裂为客体，而构成的。而这一客体，这一创伤性内核，是我们已经命名为“死亡驱力”、创伤性失衡、拱出之维。这样，人是“处于病危中的自然存在”，他因为致命的原质的诱惑而脱离轨道。

质询—主体化的过程，恰恰就是通过认同而逃避、消除这一创伤性内核的努力：通过假定一个符号性委任，通过在质询中识别自身，主体躲避原质之维。(当然，消除这一个歇斯底里的僵局，还有其他的可能性：如何寻找一个反常的位置，在那里，主体直接把自身认同于客体，并因此把自己从沉重的问题负荷中解救出来。精神分析的过程本身也非歇斯底里化主体的过程，只不过以另一种方式行事而已：在精神分析的结尾，可以说，问题又被踢回到了大他者那里，主体的无能为力被转换成大他者特有的不可能性，主体将他者体验为阻塞的、失效的、打上了核心不可能性的标志的大他者——一句话，被体验为“对抗性的”。)

因而主体作为不可能的回答，与某种负罪感是一体性的——我们心里泛起的第一个联想当然就是卡夫卡的作品。诚然，我们可以说，卡夫卡的收获就是详细说明主体化之前的主体的这一悖

论性身份——我们正在谈论的是羞愧，而《审判》的最后一句话是："……好像他想要那份羞愧，以便使自己长命百岁似的"。[15]

我们在卡夫卡的著作中发现了有关质询的滑稽样子的倒置的、忧心忡忡的那一面，原因也在这里：质询所特有的幻觉，"木已成舟"的幻觉，展示了它否定性的面容。指控的程序实际上就是将主体置于这样一个人的位置上——他已经被假定无所不知（这里在另一种语境中使用了拉康的术语）。例如，在《审判》中，约瑟夫·K被传唤，要他在星期日的早晨来到法院的前面：没有指定审判的精确时间。当他好不容易找到法庭时，法官责备他道："你应该在1小时5分钟之前到庭。"[16]我们中的某些人大概还会记得在服军役时遇到的同样的情形：我们刚一入伍，下士就连喊带叫地大声指责我们："你像个白痴似的在看什么？你不知道要干什么吗？真的需要我一遍遍地向你作出解释吗？"——然后他就开始向我们提供指导，好像这些指导都是多余的，好像我们本来就该知道这些指导。因此，这是意识形态的"木已成舟"幻觉的倒置的一面：主体遭到指控，是通过把他突然抛入下列情景之中而完成的——他被假定已经知道他被期待知道的事物。

8. S(Ⱥ), a, Φ

我们如何规定引发知晓之假定（presumption of knowledge）的这一"主体中的客体"（object in subject）之维？也就是说，存在着许多客体——在拉康的教学中，我们必须至少区分三种形态的客体。为了详细说明这些分类，让我们再次回到麦格芬——我们千万不要忘了，即使在希区柯克的电影中，麦格芬也只是三种形态客体中的一种：

——首先，麦格芬本身"空空如也"，只是一个空位，一个用来启动剧情的纯粹假托：在《三十九级台阶》(*Thirty-Nine Steps*)中表现为飞机引擎，在《海外特派员》(*Foreign Correspondent*)[1] 中表现为海军条约的秘密条款，在《失踪的女人》(*The Lady Vanishes*)[2] 中表现为加了密码的乐曲，在《美人计》(*Notorious*)[3] 中表现为铀瓶，等等，都是一个套路。这是一个纯粹的雷同：本质上它是无关紧要的，也缺少结构上的必要性；其意味也是纯粹的自我反射性的，它存身于下列事实之中：对于其他人来说，对于故事的主要人物来说，它还是有些意味的。

——但在一系列的希区柯克的电影中，我们发现了另一个形态的客体，它断然不是无关紧要的，并非纯粹的缺席：这里至关重要的恰恰是它的呈现，即作为现实片断的材料呈现——它是残余和残迹，无法化约为符号结构所特有的形式关系网络，不过有点自相矛盾的是，它同时还是形式结构生效的积极条件。我们可以把这种客体定义为在主体之间流通的交换客体，用作某种保证和抵押，以其符号关系为基础。在《美人计》和《电话谋杀案》(*Dial M for Murder*)[4] 中，它就是钥匙这一角色；在《疑影》(*Shadow of a Doubt*)[5] 和《后窗》中，它就是结婚戒指这一角色；在

① 又译《外国记者》。
② 又译《贵妇失踪案》、《女士失踪记》。
③ 又译《声名狼藉》、《污名》。
④ 又译《电话情杀案》、《完美的罪行》。
⑤ 又译《心声疑影》、《辣手摧花》。

《火车怪客》(*Strangers on a Train*)[1] 中,它就是打火机这一角色;在《知情太多的人》(*The Man Who Knew Too Much*)[2] 中,它甚至是在两对夫妻中走动的孩子这一角色。它是独一无二的,非镜状的;它不具有双重影像,它逃避二元镜像关系——这可以说明,何以它在上述电影着扮演着如此至关重要的角色,它们是建立在完整系列的二元关系的基础之上的,每一个因素都具有其镜像对应物(在《火车怪客》和《疑影》中,甚至中心人物的名字都已经双重化了——叔叔叫查理,侄女也叫查理);它是没有对应物的独行侠,这也是它要在对立因素之间流通的原因之所在。其角色的悖论在于,尽管它是实在界的剩余、"排泄物",它是符号结构得以恢复的积极条件:只有体现在担当其保证的纯粹物质因素中,在主体之间进行的符号性交换的结构才能够产生。例如,在《火车怪客》中,只有当客体(打火机)在他们之间流通时,布鲁诺(Bruno)和盖伊(Guy)签订的杀人合约才会出现。

这是完整系列的希区柯克电影中存在的基本情形:在开始时,我们拥有了事物非结构化、前符号、想像性的平衡状态,一种无关紧要的平衡,在那里,主体之间的关系尚未在严格的意义上结构起来——即是说尚未通过在主体之间流通的短缺,将主体之间的关系结构起来。而悖论就在于,这一符号性的合约、这一结构性的关系网络,只有体现在完全是偶然性的物体因素之中,体现在少许的实在界——它以其突然的侵入,瓦解在主体之间相互关系方面的

[1] 又译《列车上的陌生人》。
[2] 又译《擒凶记》。

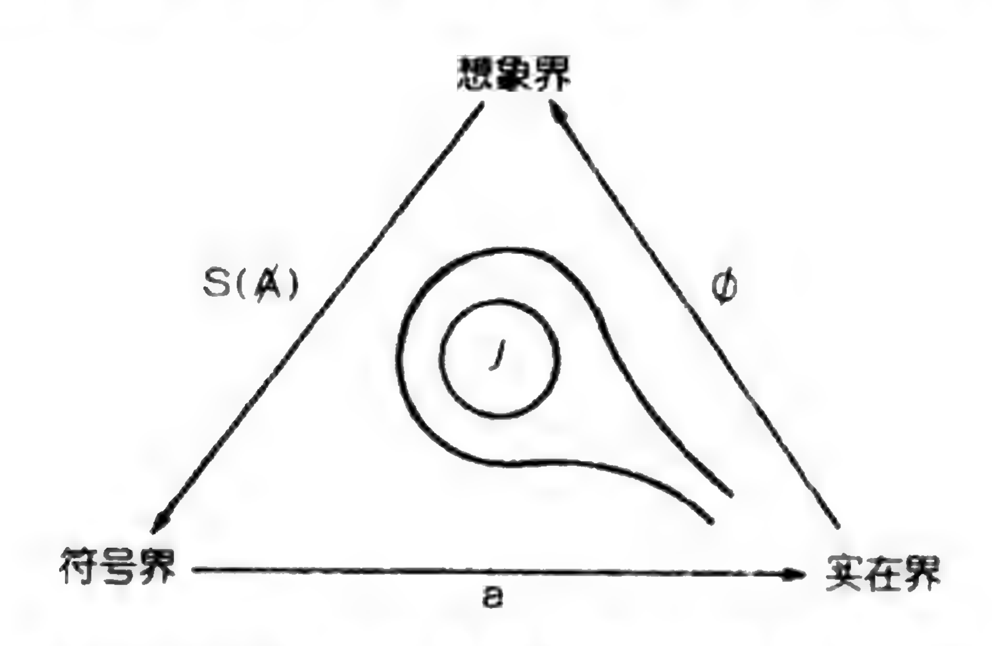
无关紧要的平衡——之中，才会形成。换言之，借助于实在界的冲击，想像性平衡转换成了符号性地结构起来的网络。[17]这就是希区柯克(还有拉康)之所以不再是一个“结构主义者”的原因：结构主义的基本姿态就是把想像性的丰富化约为符号关系的形式网络；所逃避结构主义视野的就是，这一形式结构本身被一个脐带绑在了某些完全偶然性的物质因素之上，而这完全偶然性的物质因素，就其纯粹的特殊性而言，“是”一个结构，并且体现了它。何以如此？因为大他者，即符号秩序，总是失效了的、被注销了的、破损不堪的一道障碍(*barré*)，而偶然性的物质因素则体现了符号结构的这种内在的封锁、限制。

符号结构必须包括这样一个因素——该因素体现了符号结构的“污点”，体现了符号结构自身的不可能性，而正是围绕着这一不可能性，符号结构才能得以透彻说明：在某种程度上，它就是对其自身之不可能性的建构。这一逻辑惟一的哲学对应物还是黑格尔的辩证法：辩证运动最伟大的思辨性秘密，并不在于现实的丰富性和多样性如何能化约成辩证性的概念调停，而在于下列事实：为了得以产生，这一辩证的构造必须要体现在某些完全偶然性的因素之中——例如，那就是黑格尔对国王这一角色的推论：国家作为合理的整体，只有当它体现在国王躯体的惰性呈现中，才能真正有效地存在：国王以其非理性、在生理上被决定的呈现，“就是”国家，正是在其躯体中，国家获得了其有效性。

这里我们可以使用由拉克劳和穆非确立的一种区分，即在意外和偶然之间所作的区分：一个形式结构的普通因素是意外的，无关紧要的——这就是说，它是可以相互交换的；但有点自相矛盾的是，总是存在这样的因素，它体现这一形式结构——它并非必不可少的，但就其偶然性而言，它是结构必然性得以恢复的积极条件：这一必要性依靠它，有赖于它。

——最后，我们得到了第三种客体：例如，《群鸟》（*The Birds*）[①]中的群鸟（我们还可以加上《玛尔妮》[*Marnie*][②]中的大船壳，它处于玛尔妮的妈妈所居住的那条街的尽端）。这一客体具有笨重、压抑的物质外表，它不是麦格芬那样的无关紧要的空白，但同时它又不在主体之间流通，它不是用以交换的客体，它只是一个不可能的快感的沉默体现。

我们如何解释这三种客体共同遵守的逻辑和一致性呢？在其研讨班报告《再来一次》中，拉康对此提出了一个图表。[18]



这里，我们千万不要把矢量阐释成，它暗示了决定关系（"想像界决定了符号界"等等），而要在这样的意义理解——"想像界的符号化"（symbolization of Imaginary）。所以：

——麦格芬显然是小对形，是短缺，是启动符号性阐释运动的实在界的残余，是处于符号秩序中心的空隙，是要加以解

① 又译《鸟》、《鸟祸》。

② 又译《神秘的贼美人》、《艳贼》。

释和阐释的"秘密"的纯粹外表；

——群鸟是Φ，即实在界之冷漠的、想像性的客体化，它体现了快感的意象；

——最后，流通中的交换客体是S(A)，即这样的符号客体——它无法化约为想像性的镜像游戏，同时又体现了大他者中的短缺，体现了这样的不可能性，符号秩序就是围绕着这种不可能性构建起来的。符号必然性就是通过这全然偶然性的因素产生的。这就是符号秩序最大的秘密：它的必要性来自于实在界的全然偶然性遭遇的冲击——正像《天方夜谭》(*Arabian Nights*)中的那个著名意外事件那样：主人公在沙漠中迷失了方向，相当偶然地进入了一个山洞；在那里，他遇到了三个年迈的智者，他的到来惊醒了他们，他们对他说："哎呀，你可来了！我们一直等着你，已经等了300年啦！"

10. 假定无所不×的主体[①]

归根结底，这一秘密是有关移情的秘密：要产生新意义，有必要预先假设它在他者中的存在。这就是"假定无所不知的主体"的逻辑，拉康将其孤立为移情现象的中轴、铁锚：精神分析者预先被假定知道——知道什么？——知道接受精神分析者的征兆的意义。这种知晓当然只是一个幻觉，但它是一个必不可少的幻觉：最终只有通过这一种知晓的假定，某些真正的知晓才能产生。在上

① 这里的"×"或者代表"信"，或者代表"享"，或者代表"欲"。

面的图表中，围绕着快感在中间的可恶隆起，即无法靠近的原质，我们拥有三个版本的客体；有人痴迷于在同一基体的基础上，围绕着假定无所不知的主体，去创建另外三个概念。

——让我们始于假定无所不信的主体（*subject presumed to believe*）这一概念。[10]本书的作者来自南斯拉夫，就是说，来自一个真正的社会主义国家，他痴迷于从"真正存在着的社会主义"中举一个典型例子。众所周知，在"真正存在着的社会主义"中，商店中总是存在着缺货现象。我们假想的出发点是，市场上有充足的卫生纸。但是突然地和出人意料地，卫生纸缺货的谣言弥漫开来——因为这一谣言，人们开始疯狂地采购，结果当然只能是卫生纸的真正缺货。初看上去，这是一个很简单的机制——预言自我实现的机制，但它发挥作用的有效方式要稍微复杂一些。每一个参加者都作了如下的推理："我既不天真也不愚蠢，我心里很清楚，商店里有充足的卫生纸；但可能有一些既天真又愚蠢的家伙，他们相信这个谣言，他们会严肃对待并据之行事——他们会开始疯狂购买卫生纸，这样最终就会真的造成卫生纸的缺货；所以，即便我心里很清楚卫生纸很充足，但快去多多买些不失为明智之举！"至关重要的一点是，假定天真地相信这个谣言的其他人不必真地有效地存在：要想在现实中产生那样的效果，他只要被别人假定存在就足够了。在一个确定的、封闭的众多主体中，对于其他人而言，每个人都可以扮演这一角色——其结果都是完全一样的：卫生纸的真正缺货。那最后两手空空的人恰恰是坚持真理的人。他自言自语道，"我知道这只是一个谣言，我知道有足够的卫生纸"，

但现在的问题是，上厕所时用什么……

假定无所不信的主体这一概念同样也有其临床性用途：它可以用来标记真正的弗洛伊德式的精神分析与修正主义治疗两者之间的差异。在弗洛伊德式的精神分析中，分析者就扮演了假定无所不知的主体这一角色，而在修正主义传统中，分析者的角色更接近于假定无所不信的主体的角色；这就是说，在这种情形中，精神病患者的推理是这样的："我的精神是有点问题，我神经质，所以我需要一个精神分析者来医治我。问题是，我不相信什么母性男根、符号阉割之类的狗屁——在我看来，这全是信口胡诌。但我感到高兴的是，有个精神分析者，他相信那一套，那为什么不试试看，说不定他能用他相信的事物治好我的病！"无怪乎形形色色的新弗洛伊德学派都试图把精神分析与萨满教[1]融为一体！

——这一系列中的第二个概念是假定无所不享的主体（*subject presumed to enjoy*）。[20]其作用在强迫性神经官能症中是基础性的：对于强迫性神经官能症患者而言，创伤点是难以忍受的、无限的、骇人的快感在他者中的假定性存在；他的全部疯狂行为的赌注就是从快感中把大他者保护和抢救出来，即使冒着使他或她毁灭的代价，也在所不惜（例如拯救一个女人，使其免于堕落）。同样，这样的主

1　萨满教（Shamanism），又称萨蛮教、黄教、巫教、降神术、精灵魔法。"萨满"为通古斯语，意为"巫"，指有能力进入入神状态，并能与神沟通之人。因此萨满教是以信仰灵魂以及与灵魂有交接的可能性为基础的一种宗教，是从原始的自发的多神教向人为的一神教过渡的宗教。

体不必真的存在：要想产生其效果，只要别人假定他存在，就足够了。这一假定存在的快感是种族主义的一个关键性构成因素：大他者（犹太人、阿拉伯人、黑人）总是被假定已经进入了某种特定的快感之中，而才这是真正让我们操心的事情。

——最后一个概念当然是假定无所不欲的主体（*subject presumed to desire*）。如果说无所不享的主体在强迫性神经官能症中扮演了一个核心角色的话，那么假定无所不欲的主体则在歇斯底里中扮演了同样的角色。我们只需要记起弗洛伊德对杜拉（Dora）所作的精神分析[1]就可以了：显而易见，对杜拉而言，K夫人（Frau K）正在扮演的角色，并非像弗洛伊德所错误地假定的那样，是她欲望的客体，而是无所不欲的主体，这样的主体被假定知晓如何去组织她的欲望，如何避免使她的欲望步入僵局。这也可以说明，为什么当我们面对一个歇斯底里症患者时，要问的问题不是"他的欲望客体是什么？"而是"他的欲望源于何处？他是通过哪个人来组织其欲望的？"对于歇斯底里的主体而言，问题是，他总是需要求助于另外一个人来组织其欲望——这就是拉康下列规则的含义：歇斯底里

① 参见弗洛伊德《少女杜拉的故事》。它是弗洛伊德众多精神分析实例报告中最具代表性的一例，记叙了弗洛伊德对杜拉神经症的治疗过程。18岁的女孩杜拉由于反复咳嗽、声嘶、呼吸困难前来就诊，弗洛伊德在治疗中运用了自由联想、梦的分析等技术，构建了杜拉神经症发生、发展的过程，但治疗最后以杜拉的放弃而告终。在这个过程中，弗洛伊德发现了杜拉的情欲的各个层面：她爱她的父亲、K先生，以及她父亲的女友——K夫人。

的欲望是别人的欲望。

11. 假定之知

在对意识形态的机制进行分析时，这样的概念四重奏是有用的：在东方专制统治中，整个制度都是围绕着一个中心点——假定无所不享的专制君主这个人物旋转的；在经典的斯大林主义中，领袖阶级是被假定无所不知的，等等。但是要记住的事情是，四种假定无所不×的主体并不处于同一个层面上：假定无所不知的主体是它们共同的基础、基体，保留其他三种主体，其功用恰恰在于伪装它那令人心烦的悖论。

连接这种假定之知与无意识的桥梁，可以借助于希区柯克的电影《海外特派员》中的一个小场景予以最佳例证。主人公（由乔尔·麦克雷[Joel McCrea]扮演）和他的朋友精心设计了一个阴谋，他们摆出了"和平主义者"（赫伯特·马歇尔[Herbert Marshall]）的姿态，逼迫一个纳粹间谍承认他的叛国行为。主人公已经爱上了叛国者的漂亮女儿，引诱她到乡下作全天的短程旅行；与此同时，他的朋友到那个叛国者的家中拜访了他，告诉他说，他和他的朋友已经绑架了他的女儿——他们准备释放她，但交换条件是他书面承认自己是一个纳粹间谍。父亲同意了这个要求，在一个纸片上写了些什么——显然是所要求的坦白——然后将之递给了勒索者。但是当后者看了一眼纸片后，他发现上面写的是："抱歉，我刚刚听到了我女儿的汽车进入车库的声音。"父亲的勇敢（尽管犯了叛国罪，他依然保持了老派绅士的风度），没有使他在听到他女儿的汽车声时暴跳如雷，因此也揭穿了勒索者的虚张声势：他继续平静地工作着，让勒索者知道，他正是通过坦白的形式看穿了他的底牌。

这一姿态的力比多负荷究竟何在？《海外特派员》中的背叛国

家的父亲，是希区柯克创造的一系列坏人中的一个，他们饱受折磨，因为他们知道自己的堕落：他们下意识地希望被揭穿和自我毁灭；正是以坦白这种形式，真理浮出了水面并进行了自我阐明，甚至直到为它辩护的理由被证明无效时依然如此。这就是拉康意义上的“无意识”：它是这样一种欲望，它是在内容与形式的分裂中，在形式的自治中，自我阐明出来的。那位父亲面对勒索者，做出了一个带有讽刺意味的姿态（它表达了这样的意思：“这就是你要的坦白！我把你的底牌还给你！”）。在这个姿态后面，是自我净化欲望的绝望爆发，这一欲望最终实现了——在电影结束时，那位父亲自杀身亡。

“勇敢”一词可不是随便乱用的：要在确切的“前浪漫的洛可可”、莫扎特（*Mozartian*）的意义上理解它。这就是说，莫扎特歌剧最具颠覆性的一个特征，恰恰是他对内容与形式之间的分裂的熟练操纵，在那里，正是形式阐明了“被压抑了的”内容真理。《唐璜》在整体上体现内容与形式上的这一分裂（在“内容”的层面上，唐璜不断从惨败走向惨败，而音乐形式却越来越强调他的必胜信念、他的神秘力量）。撇开《唐璜》不谈，只要记得《费加罗的婚礼》[1] 结局中的一个小细节就足够了，那里有一个咏叹调，出现在费加罗与苏珊娜和解之后（“一步，一步……”）。起先，内容与形式彼此是相互谐和的：误解的消除（费加罗知道了他正在征服的女人不是公爵夫人，而是他的心上人苏珊娜，苏珊娜装扮成了公爵夫人），为他们两人和谐的二重唱所证实，它证明了他们之间的和解；然后这一二重唱变成了三重唱：从幕后插入了公爵愤怒的声音，他正在公园里寻找苏珊娜（为了诱陷他，她答应与他在公园约会）。

---

[1] 《费加罗的婚礼》（*Le nozze di Figaro*）是莫扎特的三大歌剧中的第一部（另两部是《唐璜》和《魔笛》），是他的作品中公认的杰作。

随着第三个声音的出现，内容和形式被撕裂了，它们开始各行其是：在内容的层面上，与前面的和解精神截然相反，我们拥有的是张力、不和（公爵愤怒地质问苏珊娜去了哪里），但这里至关重要的是下列事实：公爵在表现自己的愤怒时所使用的曲调，恰恰是费加罗和苏珊娜在表达他们的和解时所使用的曲调——在形式的层面上，并不存在中止、断裂，同样的曲调一直延续了下去……用这种方式，事实上一切都表达了出来：和解已经近在咫尺，公爵的愤怒已经得到平息，他不再紧张，只是他对此一无所知而已，或者更确切些说——这也是至关重要之处——他还不知道他已经知道了这一切，因为他已经下意识地知道了这一点，他已经平息下来了，对失去苏珊娜他已经安之若素。他的无意识知晓恰恰再一次在形式与内容之间的割裂中，喷发出来——在形式中，和解已经呈现出来，而公爵依然暴跳如雷。

正是因为存在这样的割裂，莫扎特还不是一个浪漫派的作曲家：这样的割裂被有关"浪漫"的定义排除在外。从浪漫派的视角看，莫扎特的程序表面上是"机械的"，在心理上也是难以服人的，它只是同一曲调的自动重复，与改变了的心理构象毫无关联：好像莫扎特"忘了变调"，只是一味机械地延续同一曲调，尽管这种情形的心理真理需要有一个清晰的突变（和谐的破裂）。宣称自己与"心理真理"毫不相干的"自动重复"所产生的这一印象，绝非一个简单的错误，它要在拉康下列命题的基础上予以阐释——无意识的"强迫重复"的身份并非心理性的：公爵曲调的外在形式，它与其自身内容（唱词）的谐和，阐明了无意识的真理，这个无意识真理至今还难以接近他，接近他的心理体验。

在莫扎特的作品中，我们还拥有作为外在的、"非心理的"符号关系网络的"无意识"，由它来决定陷入这一网络的主体的"真理"：正是在抑制和踌躇中，在这样的阻止中——阻止主体心理内容过

分强烈地在形式中“表现”自己、过分直接地渗透形式，以便使内容与形式保持一定的距离，“被压抑了的”内容真理找到了自我展示的空间。只有当外在的、“机械的”形式被体验为“纯粹形式”即无内容的形式时，我们才进入了“浪漫的”模式之中：因此，真理是专门由心理主体性在形式中的表现来测量的。在贝多芬(Beethoven)的作品中，我们发现了作为内在内容无穷财富的主体，他在形式中奋力表现自己：这为对“天才”、“巨人”人格以及一切由此引发的幽灵的膜拜，铺平了道路。

12.“怕犯错误……本身就是错误”

一边是康德—莫扎特，一边是黑格尔—贝多芬，它们通常构成了一组平行线；与这组平行线相反，我们应该强调指出，在这里，黑格尔已经莫扎特化了。也就是说，莫扎特式的实践——通过使形式与其内容保持一定距离而阐明真理，在黑格尔用来阐明既定现象的真理的“形式方面”(*das Formelle*)这一概念中，找到了精确的对应物。这当然引入了真理与表象之间的辩证关系：“真理”肯定不是某种一再躲避我们的剩余；与此相反，它现身于创伤性遭遇的形式之中。即是说，在假定是“纯粹表象”现身的地方，我们偶然地遇见了它：“真理的震撼”就存身于它的突然浮现——它在可靠现象的区域中间的突然浮现。

对于康德而言，“不可思议”的正是这一遭遇和这样的悖论点，在这一点上，“表象”在毫不知情的情况下，就触及了真理：在康德的“强迫症”机体中，生死攸关的就是要避免与真理的创伤性遭遇。这就是说，他用来限制我们对现象界的可能体验并将之排除在“自在之物”之外的“先验”程序，已经明显地表达了对真理的渴望——他害怕非法地把现象当成自在之物，并因此铸成大错。不过，正如

黑格尔所指出的那样，对错误的恐惧，对在现象与自在之物之间造成混淆的恐惧，隐蔽了它的对立物，即对真理的恐惧——这表现出这样的欲望，不惜以任何代价，都要躲避与真理的遭遇：

> 如果说这种害怕犯错误的顾虑，是对那种完全无此顾虑而直接开始工作并实际进行认识的科学所采取的一种不信任，那么我们就不理解，为什么不应该反过来对这种不信任采取不信任，即是说为什么这种害怕犯错误的顾虑本身不已经就是一种错误？[21]①

因此，表象与真理之间的关系，应该根据一种辩证反射的方式加以理解。最严重的幻觉，并不在于把实际上只是纯粹的欺骗性幻觉之类的事物当成真理来接受，当成“自在之物”来接受；最严重的幻觉在于拒绝承认真理的呈现——在真理已经现身之后，还假装着我们只是在处理虚构的表象。

西德尼·波拉克（Sydney Pollack）的电影《英雄不流泪》（*Three Days of the Condor*）②，可以用来完美地例证幻觉具有的悖论性、自我反射的特性。中央情报局（CIA）的一个小部门正在阅读所有的间谍与侦探小说，试图从中发现或许能应用于实际间谍工作的各种意念。突然，一个特殊的清算小组杀死这个小部门的所有成员——为什么？因为他们中的一员在阅读一部朦朦胧胧的小说时注意到一个意念，并报告给了他的上级：有一个秘密的“组织内的组织”，它的存在尚不无为人所知，它已经控制了合法组织；不过这样

① 参见《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第52页。

② 《英雄不流泪》又译《秃鹰三日》。

的组织已经扎根于中央情报局的内部。换言之，他提出了一个虚构，而不知道他已经触及到了真理。我们现在可能明白了，当拉康说“真理具有虚构的结构”时，他针对的究竟是什么。很显然，这来自拉康的四个话语组成的基体：“真理”是一个空位，当（符号性地结构起来的知晓的）某些“虚构”相当偶然地发现自己占了这一位置时，“真理的效果”就产生了，正如在波拉克的电影中那样，某些不幸的低级职员，在毫不知情的情况下，就制造了一个颇具爆炸性的“真理的效果”。

对错误的恐惧掩藏了它的对立面，即对真理的恐惧：黑格尔的这一公式完美地封装了强迫性神经官能症的主体位置：不停地拖延，无休止地防范，成为其方法的主要特征。与此同时，对于强迫性神经官能症的指涉（当然，这里的强迫性神经官能症不是临床实体，而是主体位置，要是黑格尔的话，他会称之为“面向客体性的思想的位置”），使得我们对拉康的下列观察予以适当的定位——黑格尔“在所有的歇斯底里症患者中是最崇高的”。通过把从康德到黑格尔的过渡确定为强迫症位置的歇斯底里化，我们就已经处于黑格尔式种属间特有的关系之中了：歇斯底里与强迫性神经官能症不是普遍中枢这一个种下的神经官能症的两个属——它们之间的关系是辩证性的——注意到强迫性神经官能症是某种“歇斯底里的辩证”[1]的，正是弗洛伊德：歇斯底里作为神经官能症位置的基本决定，包含着两个属（species），强迫性神经官能症及作为其属的自身。

当然，存在着一整套的区别性特征，它促使我们把歇斯底里与强迫性神经官能症之间的关系，构建为对称性的对立关系：

---

[1] 原著使用的是“dialect of hysteria”，根据上下文，疑为“dialectic of hysteria”的别字。

——歇斯底里征兆是说明、上演一个被压抑的欲望，而神经官能症的征兆则是上演对实现那一欲望所进行的惩罚；

——歇斯底里神经官能症患者无法忍受等待，他不断加速，他“超过自我”，因为过于急躁而错过了欲望的客体——因为他想过快地得到它；而强迫性神经官能症患者建立了一个完全的系统，以使他能够无限（*ad infinitum*）推迟与客体的遭遇：时机从来都不对头。

——对于歇斯底里神经官能症患者而言，客体获得了太少的快感；面对每一个客体，他的体验是何以“并非如此”，这也是他最终加速抵达正确客体的原因之所在；而强迫性神经官能症患者的问题在于，客体为他提供了太多的快感。与客体直接遭遇是难以忍受的，因为它具有过量的丰富性，这也是他推迟与客体相遇的原因。

——当歇斯底里神经官能症患者觉得他“并不知道他真的想要什么”时，他就会向其他人提出涉及到他的欲望的问题——向那些在他看来体现了“无所不知的主体”的人提出这样的问题；而强迫性神经官能症患者则饱受怀疑的折磨；他无法作出决定——这就是说，他只对自己提出问题；如此等等，不一而足。

不过，只要更仔细地审视，我们就会很快发现，这种对称性对立的印象是虚假的：对立的任何一极（歇斯底里）总是“无标记的”——即是说，它总是同时发挥着此种对立的中立性、普遍性媒介的作用；而另一极（强迫性神经官能症）则是“有标记的”，而且引

入了一个特定的差异。因此，演示下列情形的存在并不困难：对于实现欲望的惩罚的强迫性表演，只不过是实现欲望表演的一个的普遍的"斡旋"方式而已；主体对自己的强迫性质问（著名的"强迫性怀疑"）只不过是对其他人发出的要求的掩饰形式而已；由于害怕我们不能忍受如此过量的快感，而强迫性地推迟与客体相遇，这只不过是避免对客体失望的一种精致方式而已——即是说，它隐藏了一个不祥之感——客体本身"不合吾意"。

好吧，再回到从康德到黑格尔的过渡，康德推迟与原质的相遇，把原质永远划分在现象世界之外，情形与此完全相同：它掩藏了一个不详之感——或许这个原质本身只不过是一个短缺，一个空位而已；而且超出了现象之表象，就只有某种否定性的自我关系，因为存在这种否定性的自我关系，实证性地既存的现象世界被理解为"纯粹表象"——换言之，"超感官界因此就是作为表象的表象"。

13."超感官界因此就是作为表象的表象"

《精神现象学》中有一章专门论述"力和知性"（Force and Understanding），这一章实现了从意识向自我意识的过渡。[①] 在这一章中，黑格尔提出了上述公式，它夸大了康德式的整个强迫症机体："超感官界是被设定为感官事物和知觉对象的真理，但是感官事物和知觉对象的真理却是表象。那超感官界因此乃是作为表象的表象。"[22][②]

① 作者指的是《精神现象学》的第三章《力和知性；现象和超感官世界》。参见《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第88—114页。

② 参见《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第98页。稍有差异的是，这里的"表象"在中文版中是译为"现象"的。

称之为表象，暗示出，在表象的后面还存在着某种东西，它通过表象显现出来；它隐藏了真理，并且通过同一姿态提供了一个预感；它既隐藏又揭示了幕后的本质。但在现象之表象的后面，究竟存在着什么？它掩藏的恰恰是下列事实：它什么也没有掩藏。被掩藏起来的是这一事实——掩藏行为本身什么也没有掩藏。

超感官界因而只是意识的纯粹幻觉，只是对眼睛的迷惑（*trompe l'œil*①）？当"朴素"的意识落入了骗人的圈套时，心里明白幕后一无所有的不正是"我们"吗？在黑格尔那里，我们从来都不应该直接反对正如"我们""正确地"看到的事物状态，反对由错误意识产生的观点：如果存在欺骗，我们也不能把它从原质中消除出去；它构成了原质的核心。如果在现象的面纱后面一无所有，那么也正是通过这"一无所有"的中介，主体在其自己的误认行为中构成自己。有关幕后存在着某种东西这样的幻觉是反射性的幻觉：隐藏在表象之后的正是产生这种幻觉的可能性——幕后存在的是下列事实：主体觉得在它后面必定存在着某种东西。这幻觉虽然是"虚假不实"的，却被有效地定位于幕后的空位——这个幻觉开辟了一个能令自己存身的位置，一个自己去填充的空位——在那里，一直都在复制外在的实际现实的"梦幻现实"，可以找到自己固定的位置：

……换句话说——由于这样意识仍然陷于空虚之中，当然这空虚首先是被看成客观原质的空虚性，但是由于它是本质上的空虚性，所以它就被认作空无一切精神的关系的意识本身的种种差别的空虚性，然后在这种完全空虚并被称为圣洁的世界里，却又不能不有某种东西，——于是意识就用它自

① 法语，意为"迷惑眼睛、欺目乱真、欺眼法、错视画"等。

身所制造出来的种种梦想、表象去充满它；这个超现象的空虚世界不得不满意于它所受到的这样恶劣的待遇，既然梦幻都比它这个空虚世界要更好一些，那末它还配享受什么更好的待遇呢？[①]

超感官界的神圣因而首先是一个空位，它没有任何实证内容，只有在此之后，这一空位才能用某些内容来填充（这内容当然来自感性世界，而超感官界是被假定要否定、抛开这感性世界的）。超感官界的内容与感性的内容是完全一样的；一个客体成为一方"神圣"，仅仅是通过改变其位置完成的——通过占有、填充神圣的空位完成的。

这也是拉康式客体所遵循的逻辑的一个基本特征：位置在逻辑上领先于占据这一位置的客体：客体以其既定的实证性所掩饰的，不是某种其他更具实体性的客体秩序，而只是它试图填补的空无和空隙。我们必须记住，在一个崇高的客体中，本质上不存在任何崇高的事物——根据拉康的见解，一个崇高的客体只是一个普通的、日常的客体，它相当偶然地发现自己占据了拉康所谓的原质的位置，即欲望的不可能的实在客体的位置。崇高的客体只是"被提升到了原质层面的客体"。将崇高授予客体的，是它所处的结构位置，这是样的事实——它占据了快感的神圣/禁止位置，而不是它固有的质素。

---

① 参见《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第98页。稍有改动。

这一点可以在一系列的布努埃尔[1]电影中得到最佳图解，布努埃尔的电影的制作总是围绕着一个核心母题，用布努埃尔自己的话说，这个核心母题就是"实现一个简单欲望的无可解释的不可能性"。在《黄金时代》(*L'Age d'or*)中，一对夫妇想温存一番，但他们一而再、再而三地被某些愚蠢的意外所阻止；在《克鲁斯的阿希巴尔多的犯罪生涯》(*The Criminal Life of Archibaldo de la Cruz*)中，主人公想完成一次简单的谋杀，但他的全部努力均以失败告终；在《毁灭天使》(*Exterminating Angel*)中，一群富人在参加完一次聚会后，竟然无法跨出门槛离开房间；在《资产阶级隐秘的魅力》(*The Discreet Charm of the Bourgeoisie*)中，两对夫妻想一起吃饭，但各种出人意料的错综复杂的因素总是阻止他们实现这个小小的愿望；最后，在《那个模糊的欲望客体》(*That Obscure Object of Desire*)中，我们得到了一个悖论，在那里，一个女人通过一系列的小伎俩，一再推迟与其老情人的最后一次聚会。

这些电影的共同特征是什么？一个普通的日常行为，一旦发现自己占据了原质的不可能的位置，并开始化身为欲望的崇高客体时，就变成了不可能实现的奢望。这一客体或行为本质上可能是极其极端平凡的(吃一次饭，聚会后跨出门槛)，它只需去占据

---

[1] 路易·布努艾尔(Luis Bunuel，1900～1983)，法国电影导演。生于西班牙。早年在西班牙马德里大学时，曾与加西亚·洛加、达利等画家同窗，1925年因逃避西班牙独裁统治而定居法国。代表作有《一条安达鲁狗》(1928)、《黄金时代》、《无粮的土地》、《大笨蛋》(1949)、《被遗忘的人们》(1950)、《鲁滨逊漂流记》(1952)、《一个没有爱情的女人》(1952)、《纳萨林》(1958)、《少女》(1960)、《维里迪安娜》(1961)、《毁灭天使》、《女仆日记》(1964)、《沙漠里的西蒙》(1965)、《白日美人》(1967)、《银河》(1968)、《特里斯丹娜》(1970)、《资产阶级隐秘的魅力》(1972)、《自由的幻影》(1974)等。

大他者中神圣/禁止的空位，而一整套难以逾越的障碍围着它出现；客体或行为，尽管极其平凡，还是无法达到或实现。

客体以其笨重而迷人的呈现所掩藏、隐瞒的，不是某种其他的实证性，而是它自己的位置、空白，是它要以自己的呈现去填充的短缺——大他者中的短缺。拉康所谓的“穿越幻象”恰恰就存在于对幻象客体予以倒置的体验之中：主体必须获得这样的体验——欲望的永远短缺的客体原因，本质上不过是某一短缺的客体化和体现而已；其迷人的呈现在此只是要掩饰它所占据的位置的空无而已，而这一空无恰恰就是大他者中的短缺——它使得大他者（符号秩序）漏洞百出、前后矛盾。

所以“我们”（那些已经“穿越幻象”的人）能够明白，在意识觉得它看到了某种东西的地方是一无所有的，只要针对着使得“幻觉”成为可能的空位，我们的知晓就会被这种“幻觉”所调控。换言之，如果我们从幻觉中把幻觉（其实证性内容）剔除出去，那么存留下来的就不是简单的乌有，而是确定的乌有，即结构中的空隙，它为“幻觉”的出现开辟了空间。“揭穿幻觉”并不意味着“在它后面什么都看不到”：我们必定能够看到的是，恰恰是诸如此类的乌有——超出了现象，所存在的不过是这种乌有本身而已，这种“乌有”就是主体。要把“表象”理解为“纯粹表象”，主体就必须行之有效地超出表象，“越过”它，但他在那里所发现的，只是他自己的超出这种行为。

人们通常把黑格尔的这些命题，化约为一种简单的本体论提升——把主体提升到生存整体的实体性本质的地位上来：首先，意识觉得，在现象的幕后隐藏着另一个先验本质；然后，借助于从意识到自我意识的过渡，它体验到，隐藏在现象后面的这一本质，这一激发现象出现的力量，就是主体自身。不过，对黑格尔作这样的解读，把主体直接等同于隐藏在幕后的本质，忽视了下列至关重要

的事实——黑格尔式的从意识向自我意识的过渡，暗示出对某个严重失败的体验：主体（意识）想揭穿幕后的秘密；他的努力失败了，因为幕后一无所有，而一无所有“就是”主体。正是在这个意义上，（能指的）主体与（幻象的）客体密切相关甚至完全一样了：主体是空白，是大他者中的洞穴，而客体则是用来填补这一空白的惰性内容；主体的全部“存在”，都寄身于用来填补其空白的幻象客体之中。这可以说明，为什么黑格尔的概括，使我们逐点忆起了神话故事，而这些故事在拉康的研讨班报告Ⅺ中都有所涉及：

> 在有关宙克西斯（Zeuxis）和巴哈修斯（Parrahasios）[①]的古代故事中，宙克西斯有一个长项，他画的葡萄能吸引鸟。这里要强调的不是下列事实：这些葡萄无论在哪个方面都是完美无缺的葡萄，而是想说：即使鸟的眼睛也受到了它的蒙蔽。这可由下列事实所证实：他的朋友巴哈修斯战胜了他，因为他在墙上画了一个幕布，这个幕布是如此的酷肖逼真，以至于宙克西斯转过身来对他说，好吧，现在让我们看看，你在它下面都画了些什么。他借此表明，现在所关切的是对眼睛的迷惑（*trompe l'œil*）。凝视战胜了眼睛（*eye*）。[24]

我们可以用通过模仿现实得来的表象欺骗动物，对于现实的模仿可以成为现实的替代物，但是人骗人的适宜方式是摹仿对现实的佯作不知——恰恰是通过假装隐藏某种东西，这一隐藏行为欺骗了我们。换言之，除了早已超越了它的主体，幕后什么东西都没有：

---

① 宙克西斯（Zeuxis）和巴哈修斯（Parrhasius）均为古希腊画家。原著中的“Parrahasios”疑为“Parrhasius”之误。

> 这就表明了，在这个据说遮蔽着内在世界的所谓幕布之后，什么东西也看不见，除非我们自己走进它的后面，同样也要有某种的确可以看得见的事物在它后面，我们才可以看得见。[1]

我们就应该这样解读黑格尔对实体与主体所作的基本区分：实体是[illegible]的先验的本质，它被假定隐藏在现象的幕后；要想"把实体体验为主体"，就要把握这一点：现象之幕首先隐藏的是下列事实：它要隐藏的是乌有，而这幕后的"乌有"就是主体。换言之，在实体的层面上，表象只是一种简单的欺骗，它提供给我们的是有关本质的一个虚假意象；而在主体的层面上，表象的欺骗恰恰是通过假装欺骗完成的，是通过弄虚作假完成的——它假装要隐藏某种东西。它隐藏了下列事实：它没有隐藏任何东西：它并非是在撒谎时假装说实话，而是在说实话时假装撒谎——即是说，它是通过假装欺骗实施欺骗的。

现象只有表现为谎言时才能道出实情，这就像拉康常常引用的弗洛伊德式的笑话中的犹太人一样，他责备他的朋友道："当你真的想去克拉克(*Cracow*)时，为什么你告诉我说，你要去克拉克而不去伦贝格(*Lemberg*)？"[2]（说实话代表着对隐

---

① 参见《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆 1979 年版，第 114 页。

② 这是一个著名的弗洛伊德笑话，出自《笑话及其与无意识的关系》(*Jokes and Their Relation to the Unconscious*, 1905), ed. and trans. James Strachey (New York: Norton, 1989), 138. 拉康曾在《关于〈被窃的信〉的研讨会》中引用，参见《拉康选集》(褚孝泉译)，上海三联书店 2001 年版，第 11 页。

含的欺骗代码的违背，而这隐含的欺骗代码支配着他们之间的关系：当他们其中的一人想去科拉克时，别人就假定他在撒谎——他的目的地是伦贝格，反之亦然）。在对有关宙克西斯和巴哈修斯的故事进行评论时，拉康引证了柏拉图对于绘画幻觉的反抗：

> 这个小故事是有用的，因为它向我们表明，为什么柏拉图反对绘画幻觉。问题的关键并不在于，绘画提供了有关客体的幻觉等价物，即便柏拉图要这么说。关键在于，绘画的迷惑眼睛（*trompe l'èil*）假装不是它本来就是的某物……画面并不与表象一争短长，而是与柏拉图所谓的超越表象的理念一决雌雄。正是因为画面是表象，才说，正是这种提供表象的事物，才引起了柏拉图对绘画的抨击，好像它是正在与他的活动相竞争的一种活动。[26]

对于柏拉图来说，真正的危险正是这样的表象——它声称要成为一种表象，因而现在不过是理念而已，黑格尔对此心知肚明（“超感官界[之理念]是作为表象的表象”）。这是哲学不动声色地保持其一致性的秘密之所在，黑格尔在形而上学传统达到顶峰时，使我们看到了这一点。这可以说明，为什么不借助对大他者的假定，即对自主的符号秩序的假定，黑格尔的基本母题——“表象同样都是本质性的”就根本无从把握的原因之所在。是大他者、自主的符号秩序，以其适当的人的尺度，使得欺骗成为可能。

为了例证这种关联，让我们引证斯大林主义，更确切些说，引证斯大林主义的强迫性坚持——无论付出怎样的代价，我们必须维持表象：我们都知道在幕后正在进行野蛮的派系斗争，但我们必须不惜任何代价保持党的统一的表象；任何人都不真正相信处于

统治地位的意识形态，每个人都对它抱着玩世不恭的态度，人人也都知道没有谁还相信那套意识形态；但是这样的表象依然被不惜任何代价地维持着——人民在热诚地建设社会主义，支持党，等等。

这种表象是本质性的：如果它要被摧毁，如果有一个人公开宣布"皇帝陛下一丝不挂"这一明显的事实（谁也不再拿着处于统治地位的意识形态当回事了……），在某种意义上这个制度就会土崩瓦解：何以如此？换句话说：如果人人都知道"皇帝陛下一丝不挂"，如果人人都知道所有的其他人也都知道这一点，那么，为之不惜一切代价地保持表象的代理又是什么？合乎逻辑的答案当然只有一个：大他者——在不知不觉中被维持的正是大他者。这为研究意识形态中的欺诈情形开辟了新途径：被意识形态"幻觉"所欺骗的人，主要的还不是具体的单个人，而是大他者；因此我们可以说，作为大他者存在的本体论证据，斯大林主义还是有其价值的。

此外，直到出现了南斯拉夫的自治之后，斯大林主义才以其严格的人的尺度行之有效地上升到了欺骗的层面。在斯大林主义中，欺骗基本上还是小打小闹的：政权（党和国家的官僚机构）装模作样地以人民的名义实施统治，而人人都知道它是为了自身的利益实施统治，为了维系其权力的再生产实施统治；然而，在南斯拉夫自治中，同样是党和国家的官僚机构君临天下，但它是在意识形态的名义下实施统治，这个意识形态的基本观点是，使自治获得充分发展的最大障碍是"已被异化"的党和国家的官僚机构。

使党的统治合法化的基本语义轴心，是自治社会主义与"官僚主义"的国家和党的社会主义的截然对立。换句话说，党和国家的官僚机构是通过一种意识形态而使其统治合法化的，这种意识形态把党和国家的官僚机构标示为主要敌人。这样，一个普通的南斯拉夫主体会向处于统治地位的官僚机构提出那个问题，即在前

面提到的那个笑话中一个犹太人向另一个犹太人提出的问题："当最大的敌人真的就是党和国家的官僚机构时，为什么你告诉我说工人自治的最大敌人是党和国家的官僚机构？"

我们现在可能明白了，为什么这样的命题——根据这一论题，南斯拉夫自治与惯常的"真正社会主义"不同，它代表着"有人性面孔的社会主义"——不是一个纯粹的宣传伎俩，而必须从字面上来理解：和所有的"真正社会主义"国家一样，在南斯拉夫，人民当然是被欺骗的，不过他们至少是在一个特定的人的层面上被欺骗。前面说过，黑格尔在实体与主体之间作出了区分，而惯常的"真正社会主义"与南斯拉夫自治之间的差异，跟黑格尔的上述区分是完全一致的，在发现这一点后，我们不应该感到吃惊。有一个著名的南斯拉夫政治笑话，表达了这一风范："在斯大林统治下的苏联，人民代表开的是奔驰轿车（Mercedes）；而在南斯拉夫，人民通过其代理人和其代表，亲自驾驶奔驰轿车。"这就是说，南斯拉夫自治是这样的，在那里，主体不仅要在体现了"已被异化"的坚固政权的人物（驾驶奔驰轿车的官僚）中识别出反对他——即他的他者——的外部力量，而且要从中识别出处于他的他性中的他自己（*himself in his otherness*），然后使自己与之"握手言和"。

注：

[1]哈贝马斯：《现代性哲学话语》，法兰克福1985年版。

[2]雅克·德里达（Jacques Derrida）：《明信片》（*The Post Card*），芝加哥1987年版。

[3]奥托·弗尼希尔（Otto Fenichel）：《"长鼻子"》（Die "lange Nase"），《面具》（*Imago*）第14期，维也纳1928年版。

[4]拉康：《精神分析的四个基本概念》，第16章。

[5]南希(Jean-Luc Nancy)和拉库-拉巴尔特(Philippe Lacoue-Labarthe):《邮件的标题地址》(*le titre de la lettre*),巴黎1973年版。

[6]拉康:《研讨班报告I——弗洛伊德论技巧》,第22章。

[7]拉康:《著作集》,第765~766页。

[8]谢林(F. W. J. Schelling):《人类自由的本质》(*Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*),法兰克福1978年版,第78~79页。

[9]拉康:《研讨班报告XX——再来一次》,第85页。

[10]米歇尔·西尔韦斯特(Michel Silvestre):《精神分析之未来》(*Demain la psychanalyse*),巴黎1986年版。

[11]阿多诺(Theodor W. Adorno):《社会》(Society),《杂录》(*salmagundi*),第10~11卷。

[12]拉康:《研讨班报告I——弗洛伊德论技巧》,第265页。

[13]雅克-阿兰·米勒:《对实在界的应答》。

[14]波顿海默(Aron Bodenheimer):《为什么?论质问的淫秽性》(*Warum? Von der Obszönität des Fragens*),斯图加特1984年版。

[15]卡夫卡:《审判》,第251页。

[16]同上,第47页。

[17]多勒尔(Mladen Dolar):《希区柯克的客体》(Hitchcock's Objekt),《无论它去何处》,第2期,卢布尔雅那—维也纳1986年版。

[18]拉康:《研讨班报告XX——再来一次》,第83页。

[19]莫克尼克(Rastko Močnik):'Ueber die Bedeutung der Chimären fur die *conditio humana*',《无论它去何处》,第1期,卢布尔雅那—维也纳1988年版。

[20]多勒尔(Mladen Dolar):'Die Einführung in das Serail',《无论它去何处》,第3-4期,卢布尔雅那—维也纳1987年版。

[21]黑格尔:《精神现象学》,牛津1977年版,第47页。

[22]同上,第89页。

[23]同上,第88~89页。

[24]《精神分析的四个基本概念》,第103页。

[25]黑格尔:《精神现象学》,牛津1977年版,第103页。

[26]《精神分析的四个基本概念》,第112页。

六　不仅是实体，而且是主体

1　崇高之逻辑

在题为《崇高之宗教》(The Religion of Sublimity)[1]的论文中，约维尔(Yirmiahu Yovel)指出，在黑格尔对宗教进行的分类中，存在着某种不一致性，该不一致性并非直接来自黑格尔的哲学原理，它充分表达了黑格尔作为单个人产生的随意性、经验性的偏见，但它可以被黑格尔后来使用的辩证程序所矫正。该不一致性涉及到由犹太教和古希腊宗教所处不同位置的问题：在其《宗教哲学讲座》中，基督教直接落后于"精神个性宗教"(religion of spiritual individuality)的三种形式：崇尚崇高的犹太宗教(Jewish religion of Sublimity)、崇尚美的希腊宗教(Greek religion of Beauty)和崇尚知性的罗马宗教(Roman religion of Understanding)。在这个序列中，最早也处于最低位置的是犹太宗教，即是说，与犹太宗教相比，希腊宗教被设想为精神发展中更高级的阶段。在约维尔看来，黑格尔在此向他个人的排犹偏见缴械投降了，因为要与辩证过程的逻辑相一致，犹太宗教毫无疑问要处于希腊宗教之后。

尽管我们对约维尔观点的某些细节还有许多保留意见，他的基本观点似乎已经击中要害：希腊宗教、犹太宗教、基督教的确构

成了三足鼎立之势，它与另外一个三足鼎立——设置的反思(positing reflection)、外部的反思(external reflection)、确定的反思(determinate reflection)——完美地对应了起来，与辩证过程的基体完美地对应了起来。希腊宗教体现了"设置的反思"的时刻：在那里，精神个体的多元性(诸神)，直接被"设置"为世界既定的精神本质。犹太宗教引入了"外部的反思"——通过引证那难以靠近的先验上帝、绝对的主人、绝对否定性的太一，一切实证性都被废除。基督教把人之个性并不设想为外在于上帝的某物，而是设想为上帝本人的"反射决定"——借助于基督的凡胎，上帝亲自"变成了人"

为什么约维尔闭口不提他所赞成的一个观点，即"美"与"崇高"这两个概念的相互联系，这还是一个秘密。如果希腊宗教真像黑格尔所说的那样，是崇尚美的宗教，而犹太宗教是崇尚崇高的宗教，那么显而易见，辩证过程的逻辑强迫我们得出下列结论：崇高应该出现在美之后，因为崇高是自己的崩溃、是自己的中介，是其自我指涉的否定性。在使用美/崇高这对范畴时，黑格尔当然依赖着康德的《判断力批判》，在康德那里，根据质量--数量、有形—无形、限制--无限的语义轴，美与崇高是相互对立的：美平静而舒缓，崇高激越而煽情。美是这样一种感情，当超感觉的理念显现在物质、感性的媒介，显现在和谐的构成中时，它便被激发起来了——这种情感直接来自理念与显现理念的感性材料两者间的和谐；而崇高这种情感却依附于混沌的、恐怖的无限现象(粗暴的大海、多石的高山)。

不过，首先，美与崇高的对立是根据愉快一不愉快的轴心划分的：美的景象给为我们提供愉快，而"客体被设想为予人愉快的崇

高客体，其惟一可行的方式，就是通过不愉快的中介”。[2]① 一言以蔽之，崇高“超越了快乐原则，它是悖论性的愉快，因为它是通过不愉快获取的（这是快感的精确定义，是拉康所下定义中的一个）。这同时意味着，美与崇高的关系和直接与中介的关系，是完全一致的——有进一步的证据表明，崇高作为其直接的中介的一种形式，必定落后于美。更审慎地看，崇高所特有的中介存在于何处？让我们引用康德对崇高所下的定义：

> 崇高可以用这样的方式予以描述：它是一个（自然）客体，该客体的再现（*representation*）决定着我们的心绪，该心绪把对自然提升到超出我们范围之外，视为诸种观念的呈现（*presentation*）的等价物。[3]②

可以说，这个定义预期了拉康对崇高客体的决定，它出现在题为《精神分析的伦理》的研讨班报告中：崇高客体是“被抬高到（不可能真实）的原质的层面上的客体”。这就是说，在康德那里，崇高意谓内部世界的、经验的、感性客体与自在之物之关系，意谓内部世界、经验的、感性客体与超现象的、难以企及的自在之物之关系。有关崇高的悖论在于：在现象的、感性的体验客体与自在之物这两者之间的割裂，原则上是难以逾越的。这就是说，任何经验客体、

① 宗白华先生将这句话译为：“于是对象将作为崇高而用愉快来欣赏着，这愉快却是由不愉快的媒介才可能的。”康德：《判断力批判》，宗白华译，商务印书馆 1964 年版，第 100 页。

② 宗白华先生将这句话译为：“人们可以这样来描写崇高：它是（自然界的）一对象，它的表象规定着心意，认为自然是不能达到诸观念之表现的。”康德：《判断力批判》，宗白华译，商务印书馆 1964 年版，第 108 页。

经验客体的任何再现(*Vorstellung*),都无法充分地呈现(*darstellen*)原质(这个超感觉的理念);但崇高是一个客体,在那里,我们可以体验到这种不可能性,这种在苦苦地追求原质的再现时遭遇的恒久失败。因为借助于再现的失败,我们对原质的真实维度有了预感。这还可以说明,为什么一个在我们身上激发起崇高感的客体,使我们既能感到愉快又能感到不愉快:它提供我们不愉快,是因为它不适合于原质—理念(Thing-Idea),但正是通过这种不适当性,它为我们提供愉快,因为它明示了原质真实的、无可比拟的巨大性,它超出了每一次可能出现的现象的、感性的体验:

> 因而崇高感是一种不愉快感,不愉快感来自于想像的不适当性,而该不适当性又源于对数量的审美估计无法达致根据理性作出的估计;但崇高感又是被唤醒的愉快感,愉快感来自对最大的感觉机能的不适当性的判断,这个判断与理性的观念是一致的。因此对我们而言,获取那些愉快感和不愉快感,就成了一个规律。[4]①

我们现在可能已经明白了,为什么恰恰是这种性质,在其最混沌、无限、恐怖之维上,偏偏最有资格在我们身上激发起崇高感:在这里,当审美想像紧张到极点时,当有限的决定进行自我消解时,最

---

① 宗白华先生将这句话译为:"所以崇高感是一种不愉快的感觉,由于想像力在对大的审美的估量中和那通过理性的估量不合致,然而在这里同时引起一种愉快感,正是由于下列评判:即最大的感性机能的不合致性正是和理性观念相应合。而这对于理性观念的企望和努力,对我们正是规律。"康德:《判断力批判》,宗白华译,商务印书馆1964年版,第97页。

纯粹意义上的失败出现了。

崇高因而是客体的悖论，在再现的领域里，它以否定的方式提供了有关无法再现的事物之维的图景。这是康德系统的独特之处，其独特性就表现在，现象与自在之物之间的分裂和差距，被以否定的方式所消除，因为在其内部，呈现物时的无能为力，恰恰被记录在了现象上——或者正如康德所言，"即便有关理性的诸理念绝对无法恰当地呈现[感性—现象的世界]，这些理念也可以在心中复活和苏醒，只是要借助于这种不恰当性，而这种不恰当性可以以感性的形式呈现出来。"正是这种无能为力的中介——借助于失败而完成的成功再现，这种不恰当性本身——才能把由崇高引起的激情与奇特的狂热区别开来：狂热是这样一种病态的幻影般的错觉，它以为我们可以直接看见或把握一切超出感觉界限的事物，而激情则排除了一切实证性再现。激情是纯粹的否定性再现的范例——即是说，崇高客体以纯粹的否定性方式激发起愉快感：原质之位置正是通过其在再现方面的失败，被指明的。康德本人也指出过这样的崇高概念与犹太宗教之间的联系：

> 我们没有理由感到恐惧，害怕崇高感会因诸如此类的抽象再现模式而蒙受损失，总而言之抽象再现模式是对感性事物的否定。毫无疑问，尽管想像在超出它可以控制的感性世界的范围之外没有发现任何东西，但推开可以感知的栅栏还是给它提供了一种不受任何限制的感觉，而栅栏的拆除则是对无限的呈现(presentation of the infinite)。同样，除了否定性再现，它从来就什么都不是——尽管如此，它还是扩张了人的灵魂。或许在犹太法典中，没有任何段落比下面的戒律更崇高了：汝不得为自己雕刻任何塑像，或雕刻有关天上、人间或地狱的塑像，等等。这一戒律可以单独用来解释犹太人的激

> 情，那时犹太人正处于自己的道德时期，他们把自己与其他人相比较，并探索自己的宗教……[5]①

那么，黑格尔在哪些地方对康德的崇高概念展开了批判？从康德的观点看，黑格尔的辩证法当然显现为再三的堕落，显现为对传统形而上学中的狂热（*Schwärmerei*）的回归，它没有顾及在现象与理念之间存在的鸿沟，假装着要用现象调停理念（在犹太宗教的眼中，基督教是对异端多神教的回归，它以大量人物形象赋予上帝以人形）。

要想为黑格尔进行辩护，仅仅指出下列事实是远远不够的：在黑格尔的辩证法中，任何确定的、具体的现象都不能充分再现超感觉的理念；即是说，理念就是否定运动本身；理念是一切具体决定的著名的 *flüssigwerden* 即"液态化"。黑格尔的批判比这要严厉得多：与康德相反，它从未断言在理念与现象之间存在着进行某种"和解"——"调停"的可能性，存在着跨越理念和现象之间的鸿沟的可能性，存在着消除极端的"他性"的可能性，消除理念——原质与现象之间的极端否定性关系的可能性。与此相反，黑格尔对康德的

① 宗白华先生将这段话译为："人们不必忧虑，对崇高的情绪会由于这一类的对感性完全消极性抽剥的表现方式会遭到减损；因为想像，尽管它在超越了感性的境地上见不到什么它能安顿自己的事物，却正是通过这些局限的祛除感到自己的无限制：并且那一游离孤独正是表现无限，这无限的表现固然因此除作为单纯消极的表现以外，不能有别的，它却仍然扩张了心灵。在犹太人的法典（出埃及记）里恐怕没有别处比下面的命令更为崇高的：'不可为自己雕刻偶象，也不可作甚么形象来比拟上天，下地和地底下，水中的百物！'只有这个命令可以理解犹太民族在他的文明旺盛时期，当它把自己和别的民族相比较时，对它的宗教所感的热情……"康德：《判断力批判》，宗白华译，商务印书馆 1964 年版，第 97 页。

责备(同时也是对犹太宗教的责备)是，正是康德本人，还依然是再现领域里的囚徒。只有当我们把原质确定为超越了要被呈现之物的先验的剩余时，我们才能在再现领域的根基上，从它开始，在其范围之内，把它确定为它的否定性限制；作为极端的大他性，作为难以再现之物，(犹太人的)上帝概念依然处于再现逻辑的顶点上。

但在这里，黑格尔的责备可能会变成一种误解，如果我们把它解读为这样的主张的话——与康德相反，他试图通过现象领域的崩溃，借助于再现逻辑的最大驱力，抵达原质的领域——主张在辩证的思辨中，我们必须把握"自在之物"，就好像它处于纯然的彼岸，甚至对再现领域没有任何否定性指涉和关系。这不是黑格尔的立场：康德的批判已经失去效用，而且如果这就是黑格尔的立场的话，那么黑格尔的辩证法就会导致向传统形而上学的倒退，而传统形而上学是旨在直接接触原质的。事实上，黑格尔的立场"比康德还康德"——他没有为康德的崇高概念补充任何东西；与康德相比，它更注重字面的解读。

当然，黑格尔保留了有关崇高的基本的辩证运动时刻，保留了这样的概念——理念是通过纯粹否定性呈现抵达的，现象性对原质的不充分性，是呈现原质的惟一适当的方式。真正的问题在别处：康德也在预先假定，自在之物是作为超出了再现领域、现象性领域的具有实证性的某物而存在的；现象性的崩溃，对现象的体验，在康德看来，仅仅是"外在的反思"，仅仅是一种指示方式——在现象性的区域内，它指出了原质的先验维度，而原质坚守于现象性之外。

与此相反，黑格尔的立场是，现象性之外，再现领域之外，没有任何东西。对于激进否定性的体验，对于一切现象对理念的不适当性的体验，对于现象与理念两者之间的严重割裂的体验，已经成为作为"纯粹的"、激进的否定性的理念本身。康德认为他依然只

是在处理原质的否定性呈现，而在此时此刻，我们已经处于自在之物之中了——因为自在之物不过是这种激进否定性自身而已。易言之，以被过度使用的黑格尔的思辨性扭曲，对原质的否定性体验必须转变成对作为激进否定性的自在之物的体验。对于崇高的体验，尚无任何变化；我们要做的全部工作，就是减少其先验的预先假定，即这样的预先假定——这一体验以一种否定性的方式，指明了某种先验性的自在之物，该自在之物还固守于已经超出了自己范围的实证性。一句话，我们必须把自己严格局限于这个体验固有的事物之内，局限于纯然的否定性之内，局限于再现的否定性的自我关系之内

在异教神之死与基督之死（第一次死亡仅仅是上帝的世俗化身之死，是上帝的世俗再现、人形之死，而随着基督的死去，彼岸的上帝，作为实证的、先验的、难以企及的实体的上帝，也死去了）两者之间存在明显差异，黑格尔曾经对此差异作出过决定。与黑格尔的这一决定相类似，我们可能会说，康德没有考虑到的就是体验虚无的方式，体验再现的现象世界的不充分性的方式，它在崇高的情感中降到我们身上，但同时又意味着空无，意味着作为一个实证性实体的先验的自在之物根本就不存在

这就是说，再现逻辑的局限不是“把全部内容化约为再现”，化约成能够被再现的事物，与此相反，它是这样的假定——某些实证性实体（自在之物）超越了现象的再现。我们克服现象性，并非通过超越它来完成，而是通过对下列事实的体验来完成：在它之外没有任何东西，在它的彼岸，恰恰只有绝对否定性的乌有，表象对其概念的极端不适当性的乌有。超感觉的本质就是“作为表象的表象”——即，这样说是不够的，表象对其本质从来都是不适当的；我们必须加上一句，这一“本质”不过是表象对于自身的不适当性而已，对于其概念的不适当性而已（“不适当性”使得它“只是一个表

象”）。

因而，崇高客体的地位被几乎神不知鬼不觉地移花接木了，但这个地位仍然是决定性的：崇高不再是（经验的）客体，它通过其不适当性而指明了先验的自在之物（理念）之维；而是这样的客体，它占据了位置，取代、填补了作为空隙和作为绝对否定性的纯粹乌有的原质的空位——崇高是这样的客体，其实证性躯体只是乌有的化身，通过其自身的不适当性，“赋形”于理念的绝对否定性。客体的这一逻辑，在黑格尔的著作中是以所谓的“无限判断”的形式，加以清晰说明的：在这样的判断中，主语和谓语是极端不相容和不可比的：“精神是块骨骼”、“财富即自我”、“国家即君主”、“上帝即基督”。

在康德那里，崇高感是由某些无限的、可怕的、强加于人的现象（汹涌的自然等）激起的，而在黑格尔那里，我们处理的是可怜的“一小片实在界”——精神是迟钝僵死的头盖骨；主体的自我是握在我手中的一小片金属；国家作为社会生活的合理组织，是君主的白痴之躯；创造了世界的上帝是耶稣，这个可怜的家伙和两个强盗一起，被钉死在十字架上……这里隐藏着辩证思辨的“最后秘密”：没有隐藏在全部偶然、经验的现实的辩证的调停—升华之中，没有隐藏在这样的推论之中——从绝对否定性的调停运动推论出全部现实，而隐藏在下列事实之中：要想获得其“自为的存在”，这样的否定性必须再次现身于某一个可怜的、极端偶然的、肉体的残余之中。

2.“精神是块骨骼”

在直接的层面上，在“知性”的层面上，在“再现”（*Vorstellung*）的层面上，上述命题当然显现为庸俗唯物主义的极端变种；它将精

神，将主体，将纯然的否定性，将这个最易变和最精巧的因素，将这只总是逃脱的"狐狸"，化约为呆板的、固定的、僵死的客体，化约为完全的惰性，化约为绝对非辩证的在场[1]。结果，我们对它的反应，就像拉比诺维奇笑话中的那个大吃一惊的苏联官员一样，我们也目瞪口呆；它是荒诞和荒谬的；"精神是块骨骼"这一命题在我们身上激发起的是极端的难以忍受的矛盾感，它给我们提供了一种有关奇特不和谐的意象，有关极端否定性关系的意象。

不过，就像在拉比诺维奇的那种情形下，我们创造了其思辨性真理，因为这一否定性、这一难以忍受的不和谐，与主体性是完全一致的。要想最大限度地令自我指涉的、已经成为精神主体性之特征的否定性呈现出来和"伸手可触"，这是惟一的方式。我们借助于失败，通过严重的不足，通过谓语在它与主语关系问题上的绝对失调，成功地传送了主体性之维。这可以说明，为什么"精神是块骨骼"是黑格尔所谓的"思辨命题"的完美范例。在这样的命题中，其术语是不相容的，没有任何共同的尺度。正如黑格尔在《精神现象学》的序言中所指出的那样，要想把握这样一个命题的真正意义，我们必须回过头来一遍遍地解读，因为这一真正意义来自第一次"直接"解读的失败。

"精神是块骨骼"，它把两个绝对不相容的术语置于一个等式之中，一边是主体的纯然否定性的运动，一边是呆板客体的麻木不仁。这一命题是否为我们提供了拉康的幻象公式（$\$\diamond a$）的黑格尔版之类的事物？要想使我们确信它提供了这类东西，只要把这一命题置于一个适当的语境之中，就足够了，这个语境就是《精神现

[1] "非辩证"一词，原著使用的是"non-dialectial"一词，疑为"non-dialectical"的错字。

象学》中从面相学(physiognomy)到颅相学(phrenology)的过渡。[1]

面相学是身体的语言，它以主体的自发姿势和苦脸表现主体的内心世界。面相学属于语言的层面，属于意指再现的层面：它以某种肉体性因素代表、标示主体非肉体的内心世界。面相学的最终结果是它的全然失败：每一个意指性再现都"背叛"了主体，它使一切假定要被揭示出来的事物遭到误解和变形；主体没有"恰当"的能指。从面相学到颅相学的过渡，发挥着从表现到呈现的层面变革的功用：与姿态与鬼脸相反，头盖骨并非表现内心世界的记号；它什么也不代表；就其惰性而言，它是精神的直接呈现：

> 但在面相学里，精神则据说可以在它自己的外在里得到认识，它的外在是一种像语言这样的存在，它以一种可以看得见的看不见的事物为本质。……在尚待考察的规定里，精神的外在方面终于是一种完全固定不变的现实了，它自身不是一种传情达意的符号，它与自觉的运动完全无关，而只自为地呈现为一种赤裸的纯粹的事物。[6][2]

骨骼、头盖骨因而是这样一个客体，它借助于其呈现，填补了空隙，填补了主体的意指再现之不可能性。用拉康的术语说，它是某一短缺的客体化：它是原质，它占据了一个位置，在那里，正缺少能指；它是一个幻象客体，它填补了他者(能指秩序)中的短缺。惰性

---

① 参见黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第204～232页。为了简便一些，这里把中文版中的"头盖骨相学"译成了"颅相学"。

② 参见黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第215页。

十足的颅相学客体(头盖骨)不过是某种失败的实证形式而已;它体现了,从字面上讲就是"赋形于"主体的意指再现的最终失败。因此,它是与主体密切相关的,因为在拉康的理论中,主体不过是其意指性再现的不可能性而已,是由这种再现的失败在大他者中开辟的空位而已。我们现在可能明白了,通常的责备是没有意义的,根据这一责备,黑格尔的辩证法"否定"了全部惰性客体的残余,包括在辩证调停循环中的剩余:与此相反,辩证法的每一次运动都暗示出,总是存在某种残迹,存在逃避主体化的循环、逃避主体性占据—调停之循环的残余,而且主体恰恰与这一剩余的关联物:$S◇a$。抵抗"主体化"的剩余,体现了这样的不可能性,该不可能性"就是"主体:换言之,主体是严格地与其自身的不可能性密切相关的,它的局限即其得以成立的积极条件。

相反,黑格尔的"唯心主义赌博"在于,它把能指的短缺转换成了短缺能指;从拉康的理论中我们得知,这一转换的能指就是男根,而正是借助于这一能指,短缺被符号化了 而且——在此我们在黑格尔的文本中感到了最后的惊奇——在论述颅相学那一部分的最后,黑格尔本人使用了男根的隐喻,以标示对"精神是块骨骼"这一命题采取的两个层面的解读之间的关系:一个是通常的解读,即"再现/知性"(representation/understanding)的解读;一个是思辨性的解读:

> 精神从内心里发挥出来的这种深刻性(但仅仅达到它的表象意识为止),和这种意识对它自己所说的事物的那种无知,深刻与无知,乃是高级与低级的结合,就像在生物身上自然所坦率地表现出来的生物最高完成器官、生殖器官与低级的小便器官之结合在一起是一样的。——无限的判断,作为无限的事物,可说是有自我理解的生命的最高完成;但无限判

断的停留于表象中的意识，则相当于小便。[7]①

3."财富就是自我"

在《精神现象学》中，当我们遇到某个"意识形象"时，要问的问题总是：这一形象在哪里重复自己——即是说，在哪里我们能够发现更新、更丰富、更"具体的"形象，它通过重复最初的形象，或许能为我们提供理解其真正含义的关键？论及从面相学到颅相学的过渡，我们不必看得太远：在论述"自身异化了的精神"那一章里，作为从"阿谀语言"到财富的过渡的一种形式，它又重新开始了。

在高贵意识—"谄媚语言"—财富的三足鼎立中，"谄媚语言"是一个居中的术语。高贵意识占据了一个极端异化的立场：它将其全部内容设置于体现在国家的共同善之中——高贵意识以其全部诚挚的热爱为国家服务，这已为其行为所证实。它并没有说：它的语言限于在共同善的问题上予以"忠告"。这种共同善在此发挥着整个物质实体的功能，随着辩证发展从一个阶段向另一个阶段的过渡，它采用了主体性之形式：我们得到的不是实质性的国家，而是能够说"朕即国家"(*l'Ĝtat, c'est moi*)的君主。国家的这一主体化，在为国家服务的模式上导致了剧烈的变革："默默服务的英雄主义变成了阿谀的英雄主义。"[8]意识的行为媒介不再是契据，它现在是语言，是向君主个人奉献的阿谀，君主体现了国家。

觉察到这一过渡的历史背景，并不困难：带着荣誉服务的概念，中世纪的封建主义转向了绝对的君主政体。但在这里，我们离简单的腐化和倒退还有很远的距离——由默默的热诚的服务堕落

---

① 参见黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第231～232页。

为虚伪的阿谀。"阿谀的英雄主义"所体现出来的悖论性语段，不能理解为两个相互对立的概念的讽刺性连接；在此我们关切的英雄主义，是按这个词的完整意义理解的英雄主义。"阿谀的英雄主义"是这样一个概念，它值得在与"自愿的奴役"完全相同的层面上予以阐释；它展示了同样的理论僵局："阿谀"通常被理解为非伦理的活动，理解为在追求"病态"的收益和快乐时对伦理立场的放弃，那它又如何获得了恰当的伦理地位，义务的地位，它的履行使得我们"超越快乐原则"？

在黑格尔看来，解破这谜语的关键是语言在里面扮演的角色。当然，在《精神现象学》中，语言是"意识之旅"的媒介，以至于到了这样的程度，根据一个特定的语言形态，来界定意识之旅的每一个阶段，界定每一个"意识形象"，是完全可能的；即使从一开始，在"感知——确定性"中，辩证运动就已经由下列的不一致性所激活——"意识想说"的事物和意识实际说过的事物这两者间的不一致。在这系列中，"阿谀语言"依然提供了一个例外：只有在这里，语言才不被化约为辩证过程的媒介，而(正以这种形式)变成了这场斗争中生死攸关的事物。它"以它自己这个形式为内容，并且作为语言而有效准；实现那必须予以实现的事物，其所依靠的力量就在于说话，在于说话本身。"[9]①

"阿谀"之所以不能在心理学的层面上解释，不能在虚伪、贪婪的奉承的意义上理解，原因也在这里：在这里，它所展示出来的却是语言所特有的异化之维——正是语言的这种形式，才引入了严重的异化；一旦高贵意识张嘴说话，它就背叛了其内在信念的真挚性。这就是说，一旦我们开始说话，真理就走到了普适性的那一

① 参见黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第55页

面，走到了我们“实际说过”的事物的那一面，而我们内心的情感的“真挚性”就变成了“病态性”之物，“病态性”要按康德对这个词的理解来理解：它具有强烈的非伦理性质，属于快乐原则的范畴。

主体可以伪称，他的阿谀只是假装出来的，只是对外部仪式的通融，与自己内心的真挚情感无论如何都没有任何干系。问题在于，一旦他伪称这是假装出来的，他就已经成了自己伪装的牺牲品：在空洞的外在仪式中，他的真正位置已经空出，而且他认为自己内心的信念的事物，不过是无效的主体性的自恋的虚荣而已——或者按更现代的说法，我们所说过的话是否属于“真理”，取决于我们的言语构成的社会粘结的方式，取决于它的执行性功能，而不取决于我们的意图在心理上的“真挚性”。“阿谀的英雄主义”把这一悖论推向了极致。它所包含的信息是：“尽管我说的话完全否认了我内心的信念，但我知道，这种缺乏起码真诚性的形式，比我的信念更真实，在这个意义上说，当我们渴望放弃我的信念时，我是真诚的。”

就这样，“违心地阿谀君主”就变成了一种伦理行为：通过发出否定我们内心信念的空洞语句，我们使自己屈从于对我们自恋性的动态平衡的强制瓦解，我们完全“外化”了自己——我们勇敢地放弃了我们心中最宝贵的事物，我们的“荣誉感”，我们的道德一致性，我们的自尊。阿谀使我们断然放弃了我们的“人格”；遗留下来的只是主体的空洞形式——作为这种空洞形式的主体。

在从列宁的革命意识到斯大林的后革命意识的过渡中，我们遇到了类似的逻辑：革命之后，对革命事业的忠诚服务和英勇献身，必然转向了对领袖，对假定体现了革命力量和成为革命力量的人格化身的主体的“阿谀英雄主义”。同样，在这里，阿谀这一特有的英雄维度存在于下列事实之中：凭着对革命事业的忠诚，我们准备牺牲基本的诚实、正直和人性的庄重——带着那额外的“螺丝在

拧紧"①,我们准备坦承这种不诚实性,并宣布自己是"叛徒"。

拉克劳曾经说过,在前所未闻的意义上,语言才是"斯大林主义现象",这是相当正确的。斯大林主义的仪式,把共同体"凝聚"在一起的空洞阿谀,中立的语调,完全摆脱了一切"心理"上的残留,在正在上演的政治进程中宣布了自己犯下的"罪行"——以迄今为止最纯粹的形式,它们实现了或许是语言最为本质的那个维度。如果我们想"洞察语言的起源",不必回到前苏格拉底时代;只要有《联共党史》(布),就足够了。

那些被"掏空"的主体,能从哪里找到他的客观关联物?黑格尔的回答是:从财富中,从金钱中,而这些都是用阿谀换来的。"财富就是自我"这一命题就是在这一层面上重复了"精神是块骨骼"这一命题:在这两种情况下,我们都在处理这样一个命题,它初看上去是荒谬不堪的,因为它把两个互不相容的术语连接在了一起;在这两种情形中,我们遇到了有关过渡的同一逻辑结构:主体,完全迷失在语言的媒介(姿势和苦脸的语言、阿谀的语言)之中,最后在非语言客体的惰性(头盖骨、金钱)中,找到了他的客观对应物。

金钱这个我们可以握在手中并任意操纵的惰性、外在、被动的客体,竟然可以成为自我的直接体现,这就是金钱的悖论和经过特许的胡话。接受这个悖论和胡话,并不难于接受下列命题——头盖骨体现了精神的直接有效性。这两个命题之间的区别,仅仅取决于它们在各自辩证运动的出发点上所存在的差异:如果我们从被化约为"躯体的姿势和苦脸"的语言出发,那么主体的客观对应物就是在这个层面上提供了完全惰性的事物——头盖骨;但是如果我们把语言设想为社会统治关系的媒介,它的客观对应物当然就是作为社会权力的体现和物化的财富。

---

① 这里借用了亨利·詹姆斯的《螺丝在拧紧》的说法。

4. 设置的、外在的、确定的反思[1]

"无限判断"的悖论一直都在逃避康德。为什么？用黑格尔的术语说，因为康德的哲学是"外在的反思"的哲学——因为康德还不能完成从"外在的反思"向"确定的反思"的过渡。从康德的角度看，激发起崇高感的完整运动仅仅涉及外在于原质的我们的主体反思，而与自在之物无关——这就是说，这个完整运动仅仅能够提供这样一种方式，以这种方式，我们作为囿于现象经验的限制的主体，能够以否定的模式标记超现象的原质之维。不过，在黑格尔那里，这一运动是对自在之物作出的内在反射决定——即是说，原质不过是这一反思运动而已。

为了例证这一反思运动——即设置的、外在的、确定的反思这个三足鼎立[10]，让我们以如何阅读文本这一永恒的诠释学问题为例说明之。"设置的反思"与朴素的解读（näive reading）相对应，朴素的解读声称可以直接把握文本的真正意义：我们知道，我们假装要去直接把握文本所说的事物。当然，如果一系列这样的解读相互排斥，而它们又都声称可以直接进入文本的真正意义，这时，问题就来了：我们如何在它们之间作出选择，我们如何判断它们的主张？"外在的反思"提供了一条出路，可以摆脱这一绝境：它把文本的"本质"、"真正意义"转换成难以企及的彼岸，使得它们成为先验的自在之物。所有我们这些有限的主

---

① 这三个"反思"的英文分别是"positing reflection"、"external reflection"、"determinate reflection"，杨一之先生将之分别译为"设置的反思"、"外在的反思"、"进行规定的反思"。参见黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，商务印书馆 1976 年版，第 16～26 页。

体可以接近的，都是扭曲的反思和局部的方面，它们均因我们的主体性透视而变形失真。自在之真（Truth-in-itself），文本的真正意义，已经永远丧失。

要想从"外在的反思"转向"确定的反思"，我们所能做的一切就是意识到：对"本质"进行外在反射决定的外在性（对文本真正意义的一系列扭曲的局部反思），已经内在于这一"本质"之中了；内在"本质"在本质上已经"离散"；这一本质自身的"本质"寄身于一系列的外在决定之中。

为了使这些颇为抽象性的表述清晰可解，让我们以对伟大的经典文本的相互矛盾的解读为例，比方说，以对《安提戈涅》的相互冲突的解读为例。"设置的反思"声称可以对其真正意义进行直接处理："《安提戈涅》事实上是这样一部戏剧……"；"外在的反思"为我们提供了整个范围的历史性阐释，这些历史性阐释是以不同的社会及其语境为条件的："我们不知道索福克勒斯的真实意图究竟何在，因为历史距离的过滤，《安提戈涅》的直接真理是难以企及的，我们力所能及的就是注意文本的历史影响的连续性：《安提戈涅》在文艺复兴时期意味着什么，对荷尔德林（Hölderlin）和歌德意味着什么，在19世纪意味着什么，对海德格尔意味着什么，对拉康意味着什么……"而要实现"确定的反思"，我们只需要去体验：《安提戈涅》的"真正"、"本然"意义问题——即"自在"之《安提戈涅》（*Antigone*-in-itself）的地位问题，它独立于其历史功效串之外——归根到底是一个伪问题：依据伽德默尔诠释学的基本原理，在文本的后来的功效中，在对其进行的一系列事后解读中存在的真理，比在其假想的"本然"意义中存在的真理，要多许多。

《安提戈涅》的"真正"意义，不能从"索福克勒斯实际上想说"的话的朦胧缘起中寻找，它的"真正"意义是由一系列随后的解读构成的——就是说，它是在事后，通过某种在结构上具有必然性的

延迟构成的。只有我们意识到下列事实——这一延迟是"自在之物"固有的、内在的因素，我们才能获得"确定的反思"：自在之物是通过失去其直接性，才在其真理中被发现的。换言之，对于外在的反思来说，显现为障碍物的事物，事实上正是我们接近真理的积极条件：某物的真理之所以浮现出来，是因为我们无法接近其直接的自我同一性。

不过，我们刚才所言是不够充分的，因为它为某种误解留下了空间：如果我们要把握现象决定的多元性，而现象决定初看上去阻碍我们接近"本质"，仿佛它就是这一"本质"的自我决定——如果我们把表象与本质之间的分裂转换为本质自身内部的分裂，那就可以说，以这种方式，即通过"确定的反思"，现象最终被化约为本质的自我决定，它在其自我运动中"被否定"和内部化，被设想为本质的自我调停的次要时刻。我们还必须追加一个决定性的强调：不仅表象、表象与本质的分裂是本质自身的内在分裂，而且至关重要的是，反过来说，"本质"自身不过是表象的自我断裂和自我分裂而已。

易言之，表象与本质之间的分裂是表象自身的内在因素；它必定要在表象的范畴内被反思——这就是黑格尔所谓的"确定的反思"。因而黑格尔的反思所具有的一个基本特征，就是在对其进行双重化方面具有结构、概念上的必要性：不仅本质必须在多种多样的决定中显现、说明其内部真理（而这正是黑格尔的一个老生常谈："本质只是在深度与宽度上完全一致"），关键在于，它必须为了表象而显现——因为本质与表象还存在着差异、还在采用现象的形式，这有点自相矛盾地为现象的虚无提供了现身的躯壳。这种双重化已经成为反思运动的特征，我们在精神（Spirit）的所有层面上，从国家到宗教，都渗透于其中了。这世界，这宇宙，当然是神性的显现，是上帝无限创造性的反映；但上帝如果想变得卓有成效，

他就必须再次亲自显现其创造，用一个特定的人（耶稣）体现自己。国家当然是一个理性的实体，但它仅仅通过把自己再次体现于君主的偶然个性之中，将自己确立为全部具体内容的有效的否定——调停。这一双重化运动正可以用来界定“确定的反思”，而再次体现出全部实证性的否定运动的因素，为全部实证性的否定运动提供实证形式的因素，正是黑格尔所谓的“反射决定”。

我们必须要把握的，是这一反思逻辑（设置的、外在的、确定的反思）与黑格尔所谓的“绝对”主体概念这两者之间的隐秘联系甚至同一性。在黑格尔的“绝对”主体概念中，主体不再依附于某些预先假定的实体性内容，而是建立它自己的实体性预先假定。粗略地说，我们的论题是这样的，构成了黑格尔的主体的事物恰恰是这一反思的双重化，是这样的姿势，借助于它，主体建立实体性“本质”，而这实体性“本质”在外在的反思中是被预先假定的。

5．设置预先假定[1]

为了例证这一“设置预先假定”的逻辑，让我们以黑格尔《精神现象学》中一个最著名的“意识形象”为例，这一“意识形象”就是“美的灵魂”。黑格尔是如何挖掘“美的灵魂”这个文雅、脆弱、感性的主体形式的立场的？这个主体是怎样作为一个天真的观察者，站在安然无忧的立场上，哀叹世界的邪恶情形的？“美的灵魂”的虚假性并不在于它的了无生气，也不在于下列事实：它只是在抱怨世界的堕落而无力回天；与此相反，它存在于由这一了无生气的立场所暗示出来的活动模式之中，存在于这样的方式之中——美的灵魂以这种方式预先结构“客观”的社会世界，以便使它能够在这

---

[1] 原文为“Positing the Presuppositions”，可参照理解。

个"客观"的社会世界里担任、扮演脆弱、天真、被动的受难者角色。而这也是黑格尔最为基本的教诲：在我们跃跃欲试时，在我们通过一个具体行为干预世界时，真正的行为并非这一具体、经验、实际的干预（或非干预）；真正的行为具有严格的符号性，它存在于这样的模式之中，我们以这种模式预先结构世界和我们对世界的感知，以便使我们的干预成为可能，以便在这个世界里为我们的活动（或非活动）开辟空间。因而真正的行为领先于（具体实际的）活动；它存在于对我们的符号宇宙的预先重构之中，而我们的（具体实际的）行为将铭刻于我们的符号宇宙之中。

为了搞清这一点，让我们以作为"家庭栋梁"的苦难母亲的焦虑为例：家庭的全部其他成员——她的丈夫、孩子——都在毫不怜悯地盘剥她，她要做全部家务，她当然还要不停地叹息，抱怨她的一生都在默默忍受，没有回报地作着牺牲。不过，要点在于，这一"默默牺牲"是她的想像性认同：它为她的自我认同提供一致性——如果我们从她那里抽走这种不断的牺牲，她就什么也没有了；她真的要"大厦将倾"。

这是拉康所谓的交际的一个完美范例（通过这种交际，说话人从听话人那里寻回了自己的信息，不过寻回来的是颠倒了的意义，即真正的意义）。母亲不停地抱怨，其意义就是需要："盘剥我吧！作出牺牲就是我生命的全部意义！"所以通过毫不怜悯地盘剥她，家庭的其他成员将她发出的信息的全部意义，返回给她。换言之，母亲抱怨的真正意义在于："我准备放弃，牺牲一切……牺牲牺牲之外的一切！"如果可怜的母亲真想把自己有效地从这一家庭奴役中解放出来，她必须要做的就是牺牲掉牺牲——停止接受和积极支撑（家庭的）社会网络，正是这样的社会网络才将惨遭盘剥的受难者角色，授予给她。

因此，母亲的毛病并不简单地在于她在接受默默忍受惨遭盘

剥的受难者这一角色时的“惰性”，而在于她在积极支撑社会符号网络，在这个社会符号网络中，她被迫扮演这样一个角色。这里，我们可以参考在“构成性的”与“被构成的”认同之间所做的区分，即在理想自我与自我理想之间所作的区分。在理想—想像性自我的层面上，“美的灵魂”将自己视为脆弱、被动的受难者；她认同了这一角色；在扮演这个角色时她“喜欢”自己，她似乎是自讨欢心；这一角色给她提供了一个自恋的欢娱；但她真正认同的是主体间领域的形式结构，它使她担任了这一角色。换言之，(家庭网络的)主体间空间的这一构造正是她的符号性认同点，也是她对自己的观测点，她从观测点观察自己，以便使自己在想像性角色中更加讨人喜欢。

我们还可以根据黑格尔内容与形式的辩证法，来概括这一切。在内容与形式的辩证法中，真理当然处于形式之中：借助于纯粹的形式行为，“美的灵魂”预先结构自己的社会现实，这样它就能够承担被动的受难者角色；由于受到迷人的内容(“痛苦的受难者”角色的美)的蒙蔽，主体忽视了他或她对既定的事物状态的形式责任。为了解释形式这一概念，让我们看历史上的一个范例：第二次世界大战刚刚结束之后，在萨特与法共之间发生了一场争论(即所谓的“存在主义之争”)。法共对萨特的主要责备是：萨特把主体设想为纯粹的否定性、空白，认为它没有任何实证的实体性内容，没有任何由某种既定的“本质”作出的决定——通过这样做，萨特拒绝一切资产阶级内容。然而，存留下来的是资产阶级主体性的纯粹形式，所以萨特还不得不完成最后也是最难完成的工作：拒绝资产阶级个人主义主体性的形式，并投身于工人阶级之中……尽管它是这样的简单朴实，这一观点中还是包含着小小的真理：所谓“资产阶级的自由意志主义的激进主义”的盲点，不正处于这样一种方式之中——对所有资产阶级内容的无望牺牲确认了资产阶级主体的

形式？不正处于对下列事实的忽略之中——真正的“恶的源泉”不是实证的内容，而是这种形式本身？内容与形式的这一辩证是我们理解黑格尔《精神现象学》中下列谜语般文字的背景：

> 作为现实化的行动因而是纯粹的意志形式——对一个现实的简单转化，它只是被转化成来自行动的现实，把客观知识的空洞模型转化成知的现实的空洞模型，就像是被意识制造出来的某物一样。[11]①

在我们通过特定的行为干预现实之前，我们必须完成这样纯粹形式的行为——把现实变换成这样的事物——它被客观地导入作为“效力”的现实，它被主体产生或“设置”。在这里，“美的灵魂”的兴趣是使我们看到两种行为（或同一行为的两个方面）的差距：在实证内容的层面上，她是一个麻木的受难者，但她的缺乏活力已经被设定在效力的领域之中，设置在“来自行动”的社会现实的领域之中，设置在这样的领域中——该领域是通过把“客观”现实“转化”成效力构成的。现实在我们面前显现为我们自己活动（或非活动）的领域，对于这样的现实，我们必须预先将之设想为“被转化了的”现实——我们必须把自己设想为这样的人，我们必须在形式上负有罪责。

这里我们最终遇到了被设置的预先假定的问题：在其特定一具体的行为中，主体当然预先假定“世界”和客体性的存在，只有在“世界”和客体性的基础上他才能实施其行为；他把“世界”和客体性预先假定为既已存在的某种东西，预先假定为主体活动的积极条件。但是，只有当他预先结构他对世界的感知以便为他的干预

① 译者没有在中文版中找到相应的出处，可能是英、德版本不同所致。

开辟空间时,换言之,只有当他回溯性地设置有关他的行为、有关他的"设置"的预先假定时,他的实证一经验活动才是可能的。这种"行为前的行为"具有严格意义上的形式特性,借助于它,主体设置了有关他的活动的预先假定;它纯粹是形式上的"转化",它把现实转化成了被感知、假设为我们行为的结果之类的事物。

至关重要的是,相对于实证一实际的干预而言,形式转化行为具有先前性,藉此我们可以把黑格尔的辩证法与马克思的辩证法严格区别开来:在马克思那里,(集体)主体借助于有效一物质的生产过程,首先转换的是既定的客体性;它首先赋予客体性以"人的形式",然后通过反思其行为的结果,主体在形式上把自己理解为"客体性世界的作者"。而在黑格尔那里,次序正好颠倒过来了——在主体实际干预世界之前,他必须在形式上认定自己对这个世界负责。

用普通的语言说,主体"并不真做任何事情",只是假定他对事物的既定状态负有罪责——即,他通过纯粹的形式行为,将其视为"自己的杰作"而安然受之:一瞬间之前还被设想为实体实证性的事物("现实就是那个样子"),突然被理解为他自己行为的结果("现实是由意识制造出来的某种东西")。"起初"因而不是积极的干预,而是悖论性的"模仿"、"假装"行为:主体伪称,以其实证性呈现于他面前的现实,以其现实实体性令他遭遇到的现实,乃其杰作。这种类型的第一个"行为",用来界定人的诞生的行为,是葬礼;借助于《安提戈涅》中的波吕尼刻斯(Polynices)的葬礼,黑格尔以一种正式、明确的方式确立了这一点:

> 个别的人作为个体而达到的这种普遍性,是纯粹存在,是死亡;这是直接的自然的变化结果,不是出自于一种意识的行动。因此,家庭成员的义务,就在于把[意识的行动]这个方面

> 添加进去,以便使他的这个最后的存在、普遍的存在也不仅只属于自然,也不始终仅只是一种非理性的事物,而成为一种由行动创造出来的事物,并使意识的权利在这种由行动创造出来的事物中得到确认。……血亲关系就以下述办法补充抽象的自然的运动:就是,它把意识的运动添加进来,把自然的事业打断,把血缘亲属从毁灭中拯救出来,或者说得更清楚些,它由于认同毁灭亦即变成纯粹存在这一过程是必然的、无可逃避的,于是它自己就把毁灭行动承担起来。[12]①

葬礼至关重要的维度已经由最后一句引文所挑明:进入纯粹的存在、死亡和自然的解体过程,是无论如何都要发生的事情,它具有无可避免的自然的必然性;借助于葬礼,主体承担了自然解体的过程,他符号性地重复了自然解体的过程,他伪称这一过程来自他自己的自由决定。

当然,从海德格尔的视角看,我们可以在此责备黑格尔把主体主义(subjectivism)推向了极致:主体试图自由地处置死亡这一人类生存的有限条件,试图把死亡转换成他自己的行为。不过,拉康的责备开辟了另外一种与此相反的解读可能性:葬礼极佳地提供了一种符号化行为(act of symbolization):通过被迫做出的选择,主体将其作为自己的行为予以采纳和重复,不论发生了什么。在葬礼中,主体将自由行为之形式授予了一个"非理性"、偶然的自然过程。

在《宗教哲学讲座》(*Lectures on the Philosophy for Religion*)中,黑格尔以更为常规的方式,详细说明了这一思想路线。他在那里讨

---

① 参见黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第10~11页。

论了基督教中人类堕落的情形，说得更明确些，探讨了恶(Evil)与人性的关系问题。当然，他的出发点是，人性在本质上是清白无辜的，处于“堕落前”(Before Fall)的状态，只有当我们拥有自由、自由选择、主体时，罪行与邪恶才有可能出现。但至关重要的一点是，从人性原初的清白无辜中得到下列结论，是相当错误的：我们可以在人身上简单地把自然部分和自由选择的部分区分开来——自然部分是上天赋予他的，因而他不能为之负责；自由精神部分是他自由选择的结果，是他行为的产物。人性“在本质上”，在其对文化的抽象中，的确是“清白无辜的”，但一旦精神的形式开始一统天下，一旦我们进入了文化，可以说，人类就要回溯性地为自己的本性负责，为自己最“自然的”情感和本能负责。“文化”不仅存在于对天性的转换之中，不仅存在于它把自己的精神形式授予天性这一行为之中：人性一旦被置于它与文化的关系之中，就会变成它自己的对立面——一瞬间之前还是自发、清白的事物，一瞬间后回溯性地变成了纯粹的恶。换言之，一旦精神的普遍形式由自然内容构成，主体就要在形式上为之负责，即使它在物质上是由他简单创立起来的事物，也是依然如此：主体受到了这样的待遇，就好像通过一个永恒往昔的原始行为，主体自由选择了他自己的自然—实体性基础。正是这一形式责任，正是精神形式与既定内容的分裂，驱使着主体不停地活动着。[13]

因此认识到下列两者之间的联系并不困难：一者是“选择既有事物”这样一种姿势，这样一种形式转化行为，借助于它，主体假定了既有的客体性的存在，并把既有的客体性确定为他自己的杰作；一者是从外在的反思转向确定的反思，它完成于设置生产的主体对自己的行为、对他自己的“设置”予以设置之时。“预先假定的设置”如果不是这种形式转化的姿势，借助于它，我们将上天赋予我们的事物，“设置”为我们自己的杰作，又会是什么呢？

识别出所有这一切与黑格尔的下列基本论题之间的联系，同样也不困难。黑格尔的命题是：实体要被设想为主体。如果不想错过下列至关重要之处——黑格尔的实体即主体的观念，我们就必须要注意这样的突变，是它把黑格尔的“绝对”主体与康德—费希特的“有限”主体区别了开来：后者是实践活动的主体，是“设置的”主体，是积极干预世界、转换—调停既有的客观现实的主体；因之他被束缚于这一预先假定的现实之内。正是由于这个缘故，他从来都不能全然“调停”既有的客体性，他总是被束缚于某种先验的预先假定（自在之物）之中，以之为基础实施自己的活动，即使这一预先假定被化约成我们实践活动的纯粹“煽动”（anstoβ）。

不过，黑格尔的主体是“绝对的”：他不再是“有限的”主体，不再受某种既有的预先假定的束缚、局限和控制：他自己设置那些基本假定。如何设置？通过“选择既有事物”这一行为，即通过上面提到的纯粹形式转化的符号性行为，通过伪称那既有的现实已经成为他的杰作，通过为之承担责任，设置那些基本假定。

下列流行观念是完全错误的，根据这种流行观念，黑格尔的主体比费希特的主体“更为活跃”，因为黑格尔的主体的成功之地，恰恰是费希特的主体的失败之所。即是说，黑格尔的主体没有任何残余地“吞没—调停—内化”（devouring-mediating-internalizing）了全部的有效性。要想使费希特的“有限”主体追上黑格尔的“绝对”主体，只需要给费希特的主体加上某种纯粹形式的空洞姿势，说得再通俗点，加上一个纯粹的作假行为，通过这一作假行为，主体假装无论发生了什么，他都是坚实可靠的，而不必置身于其中。这就是“实体成为主体”的途径：这时，主体通过空洞姿势承担了那一直在躲避他的积极干预的残余。“空洞姿势”在拉康那里是名符其实的：能指，在里面居住着符号化的、基本的、构成的行为。

这样，我们如何把黑格尔的“实体即主体”观念与辩证过程的

基本特征联系在一起,也是一望即知的了:在辩证过程中,我们可以说,在某种意义上,任何事情都已经发生;一切在现实中运行的事物,都是纯粹的形式变革,通过这样的形式变革,我们注意到了下列事实:我们所得到的,早就已经成为现在的样子了。例如,在辩证过程中,裂缝并没有通过被积极地克服而被“消除”:我们必须要做的全部工作,就是正式地宣布它从来都不存在。这样的情形发生在有关拉比诺维奇的笑话中,在那里,拉比诺维奇没有使用更准确的论点,积极驳斥苏联官员的抗辩,拉比诺维奇要做的全部工作就是,通过做出下列陈述——官员的抗辩是他所赞成的一个有力观点,完成了纯粹形式上的转化行为。

下列两者之间并不存在矛盾:一边是黑格尔辩证法的“宿命论”,它是这样一种观念——我们仅仅注意到了已经发生的一切;一边是他的主张——把实体设想为主体。这两者都真正针对的是同一连接,因为主体恰恰是对“空洞姿势”的命名,在实证内容的层面上(在这个层面上,什么事情都已经发生了),“空洞姿势”没有改变任何事物,但仍然必须被加进“内容”之中,以有效地获得其完整性。

这一悖论与下列悖论是完全一样的——要加上最后一粒沙子,我们才能得到一个沙堆:我们从来不能肯定,哪一粒沙子是最后一粒;对沙堆所下的惟一可能的定义是,即使我们取走了一粒沙子,它依然还是一个沙堆。所以根据定义,这“最后一粒沙子”完全是多余的,但同样也是必需的——它以其多余性构成了沙堆。这一悖论性的沙粒物化了能指的代理作用,阐释了拉康的能指定义(“用另一个能指代表主体”)。我们甚至想说,这最后一粒多余的沙子成为这个沙堆中的每一粒子的代表,它代表着主体。正是黑格尔所谓的君主,最为纯粹地体现了这一悖论性功能。没有君主的国家依然是一个实体性秩序(*substantial* order)——君主代表着

国家的主体化——但他的确切功能是什么？只是以一种形式姿势“御笔一点”[14]①而已，表明他（通过签字）承担了发布法令的责任，而这法令是由他的大臣和议员提交给他的。这就使这些政令成为他个人意志的表达，把主体性的纯粹形式，把“这就是我们的意志”的纯粹形式，加进政令和法律的客观内容之中。因此君主是一个地地道道的主体，但这只是因为他把自己限制在主体决策的纯粹形式的行为之中：一旦他试图获得更多的事物，一旦他使自己涉及到实证内容的问题，他就越过了把他与其议员划分开的界线，国家就会倒退到实体性的层面。

我们现在可以回到有关男根的悖论上来了：在拉康看来，只要男根是“纯粹的能指”，那么主体就会借助于这一形式转化的行为的能指，把既定的实体性现实，假定为他自己的杰作。这可以说明，为什么我们能把基本的“男根体验”，确定为某种“万物皆备于我，我却一事无成”。让我们通过引证两种情形，来例证这一点。这两种情形应该放在一起解读：一种是在圣奥古斯汀（St. Augustine）那里发现有关“男根体验”理论，一种是一个著名的粗俗笑话。

圣奥古斯汀在一个很小但依然至关重要的文本中，确立了他有关性欲望的理论，这个文本的标题是《婚姻与肉欲》（*De Nuptiis et Concupiscentia*）。他的推论极其有趣，因为从一开始，这个推论就不同于通常被视为基督教性欲望观念的基本前提的事物：性欲望绝不是诱使人类堕落的罪恶，与此相反，它是对罪恶的**惩罚**，是**悔罪**。原罪来自人类的自大和傲慢；在亚当吃智慧树上的果子时，他就已经触犯天条，因为他想把自己提升到神的境界，使自己成为一切创造物的主人。上帝于是惩罚人类，即亚当。上帝在亚当身上

① 参见黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 302 页。

注入了某种驱力，即性驱力，这对他造成了巨大的冲击。不能将这种驱力与其他驱力（饥渴等等）相提并论；这种驱力极大地超过了其器官机能即人类的再生产，而且因为它的非机能性品格，它无法被控制和驯服。换言之，如果亚当和夏娃仍然居住在伊甸园中，他们也会有性行为，但他们完成性行为的方式，与他们完成其他一切的工具行为（耕田、播种……）的方式，会完全一样。人类性欲望这种过量的、非机能性的、构成性的反常特性，代表着上帝因为不满人类的傲慢和权力欲望，而对人类实施的惩罚。

我们如何才能觉察性欲望这一无可控制的特性，又于何处确定它的位置？正是在这一点上，圣奥古斯汀提出了他的男根理论：如果人类具有坚强的意志和自控力，那么他就能够控制他身体各个部分的运动（圣奥古斯汀令人想起了一系列极端的例子：据说印度有一个托钵僧，他能够使自己的心脏停止跳动片刻，等等）；因此身体的各个部分原则上都服从人类的意志，其不可控制性只存在于人类意志无力或有力的实际程度之中。但有一个部分例外：男根的勃起原则上是对人类自由意志的逃避。因此，在圣奥古斯汀看来，这就是"男根的意义"之所在：人类躯体的这一部分逃避他的控制，人类的躯体因为人类错误的傲慢而遭到了报复。某些人有极坚强的意志，即使身处充满美味食物的房间，也会因为拒绝进食而饿死；但是，如果一个一丝不挂的美女从他身边走过，他的男根勃起与否是决不会取决于他意志的坚强程度的。

不过，这只是男根悖论的一个方面，它相反的一面也通过一个著名的谜语/笑话揭示了出来："地球上最轻的事物是什么？——是男根，因为它是惟一的能单凭意念就能升起的事物"。而且为了获得货真价实的"男根的意义"，我们必须把这两个例子放在一起解读："男根"标示着两点之间的连接，在那里，作为独立于我们意志、抵抗我们意志的躯体的极端外在性，与我们思想的纯粹内在

性，连接在了一起。"男根"是这一短路的能指，凭借这一个能指，身体的不可控制的外在性直接进入了受限于"思想"的纯粹内在性之中，在那里，内心的"思想"具有了某些陌生实体的特性，它逃避我们的"自由意志"。使用传统的黑格尔式的术语讲，"男根"是"对立中的一致"：它不是（在某种相互竞争的意义上的）"辩证的综合"，而是从一个极端向其对立面的直接过渡，这和黑格尔举的那个例子是一样的，在那里，最低级最粗俗的小便机能（function of urination）直接进入了最崇高的生殖机能（function of procreation）。

正是这一"矛盾"，构成了"男根的体验"：那个谜语告诉我们说，万物皆备于我；圣奥古斯汀的理论告诉我们说，我却一事无成。而且从这里，从作为在"一切"和"乌有"之间的跳来跳去的男根这一概念出发，我们可以理解形式转化行为的"男根"之维——它把既有的现实转化成设置的现实。只要这一行为还标记着无所不能（"万物皆备于我"：主体把全部现实假定为他的杰作）和一无所能（"我却一事无成"：主体只能在形式上接受上天赋予于他的事物）两者之间的契合点，它就是永远是"男根式的"。正是在这个意义上说，"男根"是"先验能指"：追随着阿多诺，我们也把倒置界定为"先验性的"，而凭借着这种倒置，主体把他的严重局限（即下列事实：他被束缚、局限在自己世界之中），体验为他的构成性力量（即结构着他对现实之感知的先验范畴网络）。

6. 预先假定设置[1]

不过，在我们刚刚做过的说明中，存在着一个生死攸关的弱点：我们对反思过程的陈述，在涉及从设置的反思转向外在的反思

① 原文为"Presupposing the Positing"，可参照理解。

时，过于简单化了。通常对这一过渡所作的阐释，我们已经自动接受了，其内容包括：设置的反思是设置表象的本质的活动（纯粹的调停运动）——它是否定性运动，消除每一个既有的直接性，并将其确立为“纯粹的表象”；但对直接性的这一反思性消除，将之确立为“纯粹的表象”，本质上也受到了表象世界的限制；它需要表象成为某种业已存在的事物，成为这样的基础，在这个基础上实施其调停活动。一句话，反思把实证性的表象世界预先假定为自己对之展开调停，将之确立为“纯粹表象”的活动的出发点。

为了例证这一预先假定，让我们以“意识形态批判”的经典程序为例：这一程序通过使我们“看穿它”，通过使我们在里面看到“一个（意识形态的）表象”，看到某一隐含机制的表现效果，而“揭下”某种理论的、宗教的或其他体系的面具；这一程序因而存在于一个纯粹的否定运动之中，它以其既定的直接实证性，预先假定了“自发的”、“非反思性的”意识形态经验。为了从设置的反思转向外在的反思，反思的运动只需要注意到它是怎样地总是被束缚于某种既有的、外在的预先假定，就可以了，该预先假定随后又通过其否定性的活动而被调停—消除。一言以蔽之，设置某物的活动必须要注意到其预先假定——外在于反思运动，恰恰就是它的预先假定。

与这一流行观点截然不同，迪特尔·海因里希（Dieter Heinrich）在其对黑格尔的反思逻辑的精湛研究中[15]证明，设置和预先假定的全部辩证还没有超出“设置的反思”的范畴。让我们把费希特称作设置反思的哲学家：通过自己的能产活动，主体“设置”、消除—调停、转换了客体既定的实证性；他将其转换成他自己的创造力的显现；但这一设置依然还要永远受其预先假定的束缚，受被实证性地既定的客体性的束缚，而正是在被实证性地赋予的客体性的基础上，它才能实施其否定性的行为。换言之，设置—预先假定的辩

证暗示出了处于劳作过程中的主体，该主体借助其否定性活动，调停预先假定的客体性，将其转换成自身的客体化；一句话，它暗示出了“有限的”而非“绝对的”主体。

在这种情形下，如果设置和预先假定的全部辩证还没有超出“设置的反思”的范畴，那么，从设置的反思转向外在的反思存在于何处？现在我们已经触及到一个至关重要的区别，它是由海因里希提炼出来的：通过这一事实——本质预先假定了客观世界，把外在的反思确定为它的根基，确定为其否定性的调停运动的出发点，是不够的；外在的反思的至关重要的特征是，本质以其外在性形式，把自己预先假定为客观上预先存在的某物的他者。这就是说，以直接性的形式，本质把自己预先假定为客观上预先存在的某物的他者。当本质——绝对调停运动，纯粹的自我指涉的否定性运动——以自在存在的实体的形式预先假定自己，并被从调停运动排除出去时，我们便在外在的反思中发现了自己。使用严格的黑格尔式的术语说，当本质不仅预先假定自己的他者（客观现象的直接性），而且以他者的形式，以某种异己实体的形式，预先假定自身时，我们便处于外在的反思之中。

为了例证这一决定性的扭曲，让我们引用一种情形，只要这种情形过于“具体”（在黑格尔的意义上这样说），即，只要它暗示出我们已经从纯粹的逻辑范畴转向了具体历史精神内容，它就会导致误导：这里指的是由费尔巴哈确立的对宗教异化的分析。“异化”的形式结构显然是外在的反思的形式结构。“异化”并不仅仅存在于下列事实之中：人这个创造性的存在，在客体世界中外化了自己的潜能，回过头来又“神化”了客体性，把超出自己控制的客观自然、社会力量设想为某种超自然存在的显现。“异化”意味着某种更确切的事物：它意味着人以外在物质性实体的形式，自我预先设定、感知自己的创造性力量；它意味着人把自己内心的本质“投射”

到和转化为一个异己的存在("神")。因而"神"就是人自己、人的本质、创造性的调停运动、否定性之转化力量,但它以外在性之形式,被感知为从属于某一陌生实体,该实体是自我存在的,完全独立于人之外。

这就是黑格尔的反思理论的教诲,它是决定性的但又常常为人忽略:我们能够谈论差异,谈论本质与表象的分裂,这只是因为本质自身是以上述方式割裂着的,即是说,只是因为本质把自己预先假定为异己之物,预先假定为自己的大他者。如果本质自身不是割裂的,如果在极端异化的运动中它没有把自己感知为异己实体,那么,本质/表象的二分法就无法成立。本质的这一自我分裂意味着,本质是"主体"而不仅是"实体":用简化过的方式来表述就是,"实体"是本质,是因为它在表象世界、现象客体性中反射自身;这就是这一客体性的调停—消除—设置(mediation-sublation-positing)的运动,"主体"就是实体,是因为它本身是分裂的并把自己体验为某种异己的实证地被设定的实体。

我们可以有点自相矛盾地说,主体是实体,因为它把自己体验为实体(体验为某种异己的、既存的、外在的、实证的、自我存在着的实体):主体不过是对"实体"与自身保持的内在距离的命名而已,对这一空位的命名而已——正是站在这个空位上,实体把自己感知为"异己"之物。没有本质的自我分裂,就不存在一个能与本质区分开来的位置,借助于这个位置,本质可以显现为与自身不同的事物,即显现为"纯粹的表象":本质可以显现出来,是因为它已经外在于自己了。

那么,从外在的反思转向确定的反思,其性质是怎样的?如果我们还停留在对反思逻辑进行普通阐释的层面上——在那里,从设置的反思转向外在反思,与从设置的反思转向预先假定,是完全一致的——如果我们停留在那个层面上,那么事情当然就一目了

然了。为了完成上述转向，我们只需要注意到下列事实：预先假定已经被设置了，因此我们已经在确定的反思中发现了自己，在回溯性地设置了自己的预先假定的反思运动中发现自己。让我们再次引证积极能产的主体，他调停—否定—组成预先假定的客体性：他需要做的全部工作就是去体验，这一预先假定的客体性的本体论状态如何不过是对自己活动的预先假定而已，它如何存在，如何在此只能由他使用和实施其调停活动，它如何通过他的活动回溯性地"设置"了自己。"自然"这个预先假定的活动客体，"有生以来"地已经就是主体活动的客体和材料；它的本体论状态取决于生产过程的前景。一言以蔽之，它是如此这般地被预先设置的，即作为主体性设置的一个预先假定被设置的。

不过，如果外在的反思不能由下列事实充分地界定——设置总是受限于某些预先假定，如果为了达到外在的反思，本质必须把自己预先假定为自己的他者——事情就会变得复杂起来。初看上去，它们还是相当清晰可见的；让我们再次引证费尔巴哈对宗教异化的分析。从外在的反思转向确定的反思，难道没有仅仅存在于下列事实之中：人必须要在"上帝"这个外在的、高级的、异己实体中，辨认对他自己本质的颠倒反映——以他者性的形式显现出来的它自己的本质，换言之，它自己本质的"反射决定"，并因而把自己确证为"绝对主体"？这一观念的毛病出在什么地方？

为了解释这一点，我们必须返回"反思"这一概念。正确理解从外在的反思转向确定的反思，其关键已经由黑格尔的"反思"概念的双重意义所提供，由下列事实所提供：在黑格尔的反思逻辑中，反思总是处于两个层面上：

(1)首先，"反思"指的是本质与表象之间的简单关系，在那里，

表象"反思"[1]本质，即是说，本质是否定性的调停运动，它既消除又设置表象化的世界。在此我们还停留在建立和预先假定的循环之中：本质既把客体性确立为"纯粹的表象"，又将它预先假定为否定运动的出发点；

(2)不过，一旦我们从设置的反思转向外在的反思，我们就遇到了相当不同的另一种反思。在这里，"反思"一词意指两个本质之间的关系。一个是作为自我指涉的否定性的本质，作为绝对调停运动的本质；一个是将自己预先假定为具有了某种实体直接性的倒置一异化了的形式的本质，是作为被排斥在反思运动之外的某种先验实体的本质(这可以说明，为什么反思在这里是外在的，是并不涉及本质的外在反思)。

在这个层面上，我们从外在的反思转向了确定的反思，仅仅通过体验这两个时刻之间的关系：本质作为自我调停运动，作为自我指涉的否定性；本质作为被排斥在反思震颤之外的物质—实证的实体——作为反思的震颤；通过体验下列事实，从外在的反思转向确定的反思——实体—直接的、被实证地赋予的本质的这一意象，不过是对作为自我指涉的否定性的纯粹运动的本质所作的颠倒—异化了的反映而已。

严格地说，只有第二种反思才是对本质自身的反思，在这种反思中，本质给自己再次加倍，并在自身之内，而不仅在表象中，反思自己。第二种反思之所以是再次加倍的反思，原因就在这里：在"基本"反思即第一个意义的反思的层面上，本质作为绝对否定性之力量，只与表象相对立，它通过调停—消除—设置每一个直接性，使得表象成为"纯粹的表象"；而在再次加倍的反思即第二个意

[1] 在西文中，"反思"含有反射、反映之意，并不全属思辨("反思"之"思")的范畴。

义的反思的层面上，本质以其自己的预先假定之形式，以既有一直接的实体之形式，反思自己。本质对自己的反思是一种直接性，该直接性不是“纯粹的表象”，而是这一本质的颠倒异化了的意象，是以它的他者性形式显现出来的本质自身，换言之，该直接性是一个并非仅仅由本质设置起来的预先假定：在它里面，本质把自己预先假定为设置。

正如我们已经表明的那样，这两种反思之间的关系并非简单的前后相续的关系：第一个基本的反思并非简单地领先于第二个、再次加倍的反思。严格地说，第二个反思是第一个反思的条件——只有把本质再加倍，只有使本质反思自身，才能为表象开辟空间，在那里，隐含的本质才能反思自己。通过注意再加倍反思的这一必然性，我们还可以证明费尔巴哈的超越外在反思模型。

在这个模型中，主体是通过在已被异化的物质实体中识别出他自己的本质潜能的倒置意象而克服异化的。这个模型所暗示出来的宗教观念，是与启蒙运动所描绘的有关犹太宗教的肖像是遥相呼应的（全能的上帝是软弱无能的人的倒置意象）。逃避这一理解的，是隐藏在基督教的基本母题之后的逻辑：上帝的化身为人。作为异己本质的上帝不过是人类的创造性潜能的异化意象而已，费尔巴哈的这一识别姿势，没有顾及上帝与人的反射性关系的必要性，人在上帝身上反思自己的必要性；换言之，它还不足以确定“人是上帝的真理”，主体是已被异化的物质实体的真理。它还不足以使主体在这一实体中，就像在自己的倒置的意象中一样，识别出自己；至关重要的一点是，这一物质实体必须自我分裂并“酿成”主体（即“上帝必须变成人”）。

对于设置和预先假定的辩证法，这一必要性意味着，它还不足以肯定主体设置了自己的预先假定。预先假定的设置已经包含在设置的反思的逻辑之中；可以用以界定确定的反思的是，主体必须

把自己预先假定为设置。说得更准确些:主体通过预先假定,通过在作为设置的它们中反思自己,行之有效地“设置他的预先假定”。为了例证这一至关重要的扭曲,让我们举两个寻常例子:君主和基督。就其生命的直接性而言,作为公民的主体当然是与实体国家相对立的,实体国家决定着主体社会关系的具体网络。他们是如何克服这一被异化的性格,克服这一作为对主体活动——“设置”——所作的实体性预先假定的国家的不可化约的他者性的?

对此,经典马克思主义的回答当然是这样的——国家作为已被异化的力量必须“枯萎”,国家的他者性必须在尚未异化的社会关系的透明性中消除。与此相反,黑格尔的回答是,不得已时,主体只能通过在接近君主的国家中反思自由的主体性,即通过在国家中预先假定——作为其“缝合点”,作为授予它有效性的一个点——自由主体性的点,君主的空洞姿势“这是我的意志”的点,把国家识别为“他们自己的杰作”。

从这一辩证中,我们可以推导出隐藏在“主体”一词的双重意义后面的必然性——(1)臣属于政治规则的个人;(2)一个自由的行为者,其活动的驱动者。臣民只有通过再次加倍自己,只有当他们将其自由的纯粹形式“投向”、转变成与他们相对的实体的心脏时,“投向”、转变成作为“国家的脑袋”的主体—君主时,才能把自己确认为自由的行为者。换言之,臣民之所以是臣民,是因为他们预先假定,以国家的形式与他们相对立的社会实体,已经本质上是一个他们正在臣属的主体(君主)。

这里我们应该矫正,或者更确切地说,我们应该补充我们先前的分析:据之“实体变成主体”的空洞姿势、形式转化行为,没有简单地分散在众多的主体中间,因而也没有以同样的方式属于其中的每一个人:它总是集中在某一个例外上,集中于太一,集中于这样的个人——他承担白痴般的使命,摆出了主体化的空洞姿势,以

“这是我的意志”这一形式补充既有的实体性内容。这与基督是相同的：主体对犹太人上帝的大他者性、奇异性的克服，并不通过直接宣布上帝是他们的创造物，而是通过在上帝身上预先假定了“化身为人”，在那里，上帝变成了人。这就是基督降临的意义，是他“已经完成了”的意义：想让自由（作为我们的设置）出现，那它就必定已经在作为自己化身的上帝那里出现过了——没有这一点，主体就会永远受到异己实体的束缚，陷入它们的预先假定之网中。

这个予以再次加倍的必然性，可以完美地回答下列问题：为什么对自由活动最强烈的驱动由新教获得，而新教又是那样地强调宿命论，强调“万物均被预先决定”的事实。而现在，我们终于也能给从外在的反思转向确定的反思，提供一个精确的概括：我们的主体性自由的条件，我们的“设置”的条件是，它必须预先对实体进行反思，将之作为它自己的“反射决定”。为了这些原因，希腊宗教、犹太宗教、基督教构成了反思的三足鼎立：在希腊宗教中，神被简单设置于众多的美丽表象之中（这可以说明，为什么在黑格尔看来，希腊宗教是艺术品之宗教）；在犹太宗教中，主体在先验的、外在的、难以企及的力量中，感受自己的本质；而在基督教中，人的自由最终被设想为对这一奇异实体（上帝）的“反射决定”。

对于精神分析的意识形态理论来说，对这些初看上去属于纯粹的思想反刍的意义，不能作过高的估计。什么是“空洞姿势”？残忍、麻木的现实就是通过它才被假定为我们自己的杰作，并为我们所接受的。如果它不是最基本的意识形态运作，不是实在界的符号化，不是这样的转化——把实在界转化为意味深长的整体，不是在大他者身上的铭刻，那它又是什么呢？我们简直可以说，这一“空洞姿势”设置了大他者，并使它存在：构成这一姿势的纯粹的形式转化仅仅是这样的转化——把前符号的实在界转化成符号化的现实，转化成陷入了能指网的实在界。换言之，通过这一“空洞姿

势”，主体预先假定了大他者的存在。

现在，或许我们能够确定那个剧烈变革的位置了，在拉康看来，这个剧烈变革可以用来界定精神分析过程的最后阶段：“主体性贫困”。在这一“贫困”中生死攸关的恰恰是这样一个事实——主体不再把自己预先假定为主体，可以说，通过这样做，主体消除了形式转换行为的结果。换言之，他假定的不是大他者的存在，而是大他者的不存在；他把实在界当成全无意义的白痴而予以接受；他一直保持实在界与其符号化之间的分裂。为此付出的代价是，通过同样的行为，他还消除了作为主体的自己，因为——这也是黑格尔的最后教诲——主体是主体，仅仅是因为他通过双重反思的运动，把自己预先假定为绝对。

注：

[1]约维尔(Yirmiahu Yovel)：《崇高之宗教》(La religion de la sublimité)，载《黑格尔与宗教》(*Hegel et la religion*)，巴黎1982年版。

[2]康德：《判断力批判》，牛津1964年版，第109页。

[3]同上，第119页。

[4]同上，第106页。

[5]同上，第127页。

[6]黑格尔：《精神现象学》，牛津1977年版，第195页。

[7]同上，第210页。

[8]同上，第310页。

[9]同上，第308页。

[10]黑格尔：《逻辑学》，汉堡1966年版。

[11]黑格尔：《精神现象学》，牛津1977年版，第385页。

[12]同上，第270～271页。

[13]黑格尔：《宗教哲学》第一/二卷(*Philosophie der Religion* Ⅰ/Ⅱ)，法兰克福

1969 年版。
[14]黑格尔：《法哲学原理》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)，法兰克福 1969 年版，第 280 节。
[15]迪特尔·海因里希(Dieter Heinrich)：《语境中的黑格尔》(*Hegel im Kontext*)，法兰克福 1971 年版。

参考文献

[1] Adorno, Theodor W. (1970), 'Society', *Salmagundi*, 10 ~ 11.
阿多诺(1970),《社会》,收入《杂录》,第 10 ~ 11 页

[2] Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*, Paris (Translated as *For Marx*, London 1977).
阿尔都塞(1965),《保卫马克思》,巴黎. 英文本,伦敦,1977.

[3] ——(1976), 'Idéologie et appareils idéologiques d'Ętat', *Positions*, Paris (translated as 'Ideology and Ideological State Apparatuses' in *Essays in Ideology*, London 1984).
——(1976),《意识形态与意识形态国家机器》,载《立场》。英文本收入《意识形态论文集》,伦敦,1984.

[4] Baas, Bernard(1987) 'Le désir pur', *Ornicar?* 43, Paris.
巴斯(1987),《纯粹欲望》,《奥尼卡?》,第 43 卷,巴黎.

[5] Benjamin, Walter(1955), *Gesammelte Schriften* I, Frankfurt.
本雅明(1955),《全集》第 1 卷,法兰克福。

[6] ——(1969), *Illuminations*, New York.
——(1969),《启迪》,纽约。

[7] Bodenheimer, Aron(1984), *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart.
波顿海墨(1984),《为什么? 论质问的淫秽性》,斯图加特.

[8] Božovic, Miran(1988), 'Immer Ärger mit dem Körper', *Wo es war* 5 ~ 6, Ljubljana-vienna.
博诺维奇(1988),《安格尔总与库柏尔同在》,《无论它去何处》,第 5 ~ 6 期,卢布尔雅那—维也纳。

[9] Derrida, Jacques(1987), *The Post Card*, Chicago.
德里达(1987),《明信片》,芝加哥。

[10] Descartes, René(1976), *Discourse on Method*, Harmondsworth.
笛卡尔(1976),《方法论》,哈蒙兹沃思。

[11] Dolar, Mladen(1986), 'Hitchcock's Objekt'. *Wo es war* 2, Ljubljana-vienna.
多勒尔(1986),《希区柯克的客体》,《无论它去何处》,第2期,卢布尔雅那—维也纳。

[12] ——(1987), 'Die Einführung in das Serail'. *Wo es war* 3~4, Ljubljana-vienna.
——(1987)《秩序导论》,《无论它去何处》,第3~4期,卢布尔雅那—维也纳。

[13] Elster, Jon(1982), *Sour Grapes*, Cambridge.
埃尔斯特(1982),《酸葡萄》,坎布里奇。

[14] Eysenck Hans-Jürgen(1966), *Sense and Nonsense in Psychology*, Harmondsworth.
艾森克(1966),《心理学中的意义与无意义》,哈蒙兹沃思。

[15] Fenichel, Otto(1928), 'Die "lange Nase"', *Imago*, 14, Vienna.
弗尼希尔(1928),《"长鼻子"》,载《面具》,第14期,维也纳。

[16] Foucault, Michel(1984), *Power/Knowledge*, Brighton.
福柯(1084),《权力/知识》,布赖顿

[17] Freud, Sigmund(1977), *The Interpretation of Dreams*. Harmondsworth.
弗洛伊德(1977),《释梦》,哈蒙兹沃思。

[18] Habermas, Jürgen(1985), *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt (translated as *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge 1988).
哈贝马斯(1985),《现代性哲学话语》,法兰克福;英文本,坎布里奇,1988。

[19] Hegel, G.W.F.(1966), *Wissenschaft der Logik* I/II, Hamburg.
黑格尔(1966),《逻辑学》,汉堡。

[20] ——(1969), *Philosophie der Religion* I/II, Frankfurt.
——(1969),《宗教哲学》,第一/二卷,法兰克福

[21] ——(1969a), *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt.

——(1969a),《历史哲学演讲录》,法兰克福。

[22] ——(1969b), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt.

——(1969b),《法哲学原理》,法兰克福。

[23] ——(1977), *Phenomenology of Spirit*, Oxford.

——(1977),《精神现象学》,牛津。

[24] Heinlein, Robert(1986), *The door into Summer*. New York.

海因莱因(1986),《入夏之门》,纽约。

[25] Heinrich, Dieter(1971), *Hegel im Kontext*. Frankfurt.

海因里希(1971),《语境中的黑格尔》,法兰克福。

[26] Kafka, franz(1978), *Wedding Preparations in the Country and Other Stories*, Harmondsworth

卡夫卡(1978),《乡村中的婚礼准备及其他短篇小说》,哈蒙兹沃思。

[27] ——(1985), *The Trial*, Harmondsworth.

——(1985),《审判》,哈蒙兹沃思。

[28] Kant, Immanuel(1964), *Critique of Judgement*, Oxford.

康德(1964),《判断力批判》,牛津。

[29] Kantorowicz, Ernst(1959), *The King's Two Bodies*, Princeton.

坎托罗维奇(1959),《国王的两个躯体》,普林斯顿。

[30] Kovel, Joel(1988), *White Racism*, London.

科沃尔(1988),《白人种族主义》,伦敦。

[31] Kripke, Saul(1980), *Naming and Necessity*, Cambridge MA.

克里普克,《命名与必然性》,坎布里奇。

[32] Lacan, Jacques(1966), *Ecrits*, Paris.

拉康(1966),《著作集》,巴黎。

[33] ——(1975), *le séminaire XX-Encore*, Paris.

——(1975),《研讨班报告 XX——再来一次》,巴黎。

[34] ——(1975a), 'R.S.I.', *Ornicar?*, 4, Paris.

——(1975a),《实在界·符号界·想像界》,《奥尼卡?》,第4期,巴黎。

[35] ——(1977), 'Subversion of the subject and dialectic of desire', *Ecrits: A Selection*, New York/London.

——(1977),《主体的颠覆与欲望的辩证》,《著作集:选集》,巴黎。

[36] ——(1979), *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth.

——(1979),《精神分析的四个基本概念》,哈蒙兹沃思。

[37] ——(1981), *le séminaire* Ⅲ *-Les psychoses*, Paris.

——(1981),《研讨班报告 Ⅲ——精神病》,巴黎。

[38] ——(1986), *le séminaire* Ⅶ *-L'éthique de la psychanalyse*, Paris.

——(1986),《研讨班报告 Ⅶ——精神分析的伦理》,巴黎。

[39] ——(1988), *The Seminar of Jacques Lacan, Book* Ⅰ: *Freud's Papers on Technique*, Cambridge.

——(1988),《研讨班报告 Ⅰ——弗洛伊德论技巧》,坎布里奇。

[40] ——(1988a), 'Joyce le symptôme', *Joyce avec Lacan*, Paris.

——(1988a),《乔伊斯的征兆》,收入《乔伊斯与拉康》,巴黎。

[41] Laclau, Ernesto(1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London.

拉克劳(1977),《马克思主义理论中的政治与意识形态》,伦敦。

[42] Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal(1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London.

拉克劳和穆菲(1985),《霸权与社会主义策略》,伦敦。

[43] Lefort, Claude(1981), *L'invention démocratique*, Paris.

勒福尔(1981),《民主的发明》,巴黎。

[44] Lord, Walter(1983), *A Night to Remember*, New York.

洛德(1983),《一个值得记忆的夜晚》,纽约。

[45] Marcuse, Herbert(1955), *Eros and Civilization*, Boston, MA.

马尔库塞(1955),《爱欲与文明》,波士顿。

[46] Marx, Karl(1974), *Capital* Ⅰ, London.

马克思(1974),《资本论》第1卷,伦敦。

[47] ——(1977), *Les 'sentirs escarpés' de Karl Marx*, Paris.

——(1977),《卡尔·马克思的陡峭感》,巴黎。

[48] Miller, Jacques-Alain(1987), 'Les responses du réel', *Aspects du malaise dans la civilisation*, Paris.

——(1977),《对实在界的应答》,收入《文明中的烦恼面面观》,巴黎。

[49] Močnik, Rastko(1988), 'Ueber die Bedeutung der Chimären fur die *conditio humana*', *Wo es war* 1, Ljubljana-Vienna.

莫克尼克(1988),'Ueber die Bedeutung der Chimären fur die *conditio humana*',《无论它去何处》,第1期,卢布尔雅那—维也纳。

[50] Nancy, Jean-Luc and Lacoue-Labarthe, Philippe(1973), *le titre de la lettre*, Paris.

南希和拉库-拉巴尔特(1973),《邮件的标题地址》,巴黎。

[51] Pascal, Blaise(1966), *Pensées*, Harmondsworth.

帕斯卡尔(1966),《思想录》,哈蒙兹沃思。

[52] Pêcheux, Michel(1975), *Les Vérités de la Palice*, Paris (translated as *Language, Semantics and Ideology*, London, 1979).

佩舍(1975),《拉帕里斯的真理》,巴黎。英文译为《语言、语义学与意识形态》,伦敦,1979。

[53] Riha, Rado(1986), 'Das Dinghafte der Geldware', *Wo es war* 1, Ljubljana-Vienna.

雷哈(1986),'Das Dinghafte der Geldware',《无论它去何处》,第1期,卢布尔雅那—维也纳。

[54] Schelling, F.W.J.(1978), *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt.

谢林(1978),《人类自由的本质》,法兰克福。

[55] Searle, John(1984), *Intentionality*, Cambridge.

塞尔(1984),《意向性》,坎布里奇。

[56] Silvestre, Michel(1986), *Demain la psychanalyse*, Paris.

西尔韦斯特(1986),《精神分析之未来》,巴黎。

[57] Sloterdijk, Peter(1983), *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfort (translated as *Critique of Cynical Reason*, London, 1988).

斯洛特迪基克(1983),《犬儒理性批判》,法兰克福。英文本,伦敦,1988。

[58] Sohn-Rethel, Alfred(1978), *Intellectual and Manual Labor*, London.

佐恩-雷特尔(1978),《脑力劳动与体力劳动》,伦敦。

[59] Yovel, Yirmiahu(1982), "La religion de la sublimité", *Hegel et la religion*,

Paris.
约维尔(1982).《崇高之宗教》,《黑格尔与宗教》,巴黎。
[60] Žižek, Slavoj(1988). *Le plus sublime des hystériques*, Paris.
齐泽克(1988).《歇斯底里的剩余崇高》,巴黎。

人名对照表

阿多诺	Adorno, Theodor
阿尔都塞	Althusser, Louis
阿莱,阿方斯	Allais, Alphonse
埃尔斯特,乔恩	Elster, Jon
埃科,翁贝托	Eco, Umberto
艾伦,伍迪	Allen, Woody
艾森克,汉斯-于尔根	Eysenck, Hans-Jürgen
爱森斯坦	Eisenstein, Sergei
爱因斯坦	Einstein, Albert
安提戈涅	Antigone
奥克塔夫	Octave
奥斯汀,简	Austen, Jane
巴塔耶	Bataille, Georges
柏拉图	Plato
贝当	Pétain, Henri
贝多芬	Beethoven, Ludwig van
本雅明	Benjamin, Walter
边沁	Bentham, Jeremy
波拉克,西德尼	Pollack, Sydney
伯恩斯坦	Bernstein, Eduard
博登海默,阿隆	Bodenheimer, Aron
布莱希特	Brecht, Bertolt
布朗,弗雷德里克	Brown, Fredric
布鲁盖尔,彼得	Brueghel, Pieter
布努埃尔,路易	Bunuel, Luis
达米特,迈克尔	Dummett, Michael
德里达,雅克	Derrida, Jacques
狄更斯	Dickens, Charles
笛卡尔	Descartes, René
杜拉	Dora
费尔巴哈	Feuerbach, L. A.
费里尼,费德里克	Fellini, Federico
费希特	Fichte, J. G.
弗兰克,曼弗雷德	Frank, Manfred
弗洛伊德	Freud, Sigmund
弗尼希尔,奥托	Fenichel, Otto

福尔曼，米洛什	Forman, Milos
福柯，米歇尔	Foucault, Michel
伽德默尔	Gadamer, Hans-Georg
歌德	Goethe, J. W. von
格罗里夏尔，阿兰	Grosrichard, Alain
哈贝马斯	Habermas, Jürgen
哈姆莱特	Hamlet
海德格尔	Heidegger, Martin
海因莱因，罗伯特	Heinlein, Robert A.
海因里希，迪特尔	Heinrich, Dieter
豪塞尔，阿诺德	Hauser, Arnold
荷尔德林	Hölderlin, F.
黑格尔	Hegel, G. W. F.
霍尔拜因	Holbein, Hans
吉列姆，特里	Gilliam, Terry
杰克逊，杰西	Jackson, Jesse
卡夫卡	Kafka, Franz
卡罗尔，刘易斯	Carroll, Lewis
卡尼沃斯卡，马雷克	Kaniewska, Marek
康德	Kant, Immanuel
克尔凯郭尔	Kierkegaard, Soren
克里普克，索尔	Kripke, Saul
拉康，雅克	Lacan, Jacques
拉克劳，埃内斯托	Laclau, Ernesto
朗，赫尔曼	Lang, Hermann
勒福尔，克洛德	Lefort, Claude
勒克莱尔，塞尔日	Leclaire, Serge
列维－斯特劳斯	Levi-Strauss, Claude
卢森堡，罗莎	Luxemburg, Rosa
卢梭	Rousseau, Jean-Jacques
卢西亚诺	Luciano, Charles Lucky
鲁比什，厄内斯特	Lubitsch, Ernst
罗伯逊，摩根	Robertson, Morgan
罗塞蒂	Rossetti, Dante Gabriel
罗斯，杰奎琳	Rose, Jacqueline
马尔库塞	Marcuse, Herbert
马克思	Marx, Karl
玛尔妮	Marnie
麦凯伯，科林	MacCabe, Colin
曼诺尼，莫德	Mannoni, Maud
毛姆，萨默赛特	Maugham, Somerset
梅洛－庞蒂	Merleau-Ponty, Maurice

米勒，雅克－阿兰	Miller, Jacques-Alain
米切尔，朱丽叶	Mitchell, Juliet
莫扎特	Mozart, Wolfgang Amadeus
墨索里尼	Mussolini, Benito
穆菲，尚塔尔	Mouffe, Chantal
尼采	Nietzsche, Friedrich
帕斯卡尔	Pascal, Blaise
佩舍，米歇尔	Pêcheux, Michel
齐泽克	Žižek, Slavoj
丘吉尔	Churchill, Winston
荣格	Jung, C. G.
萨德	Sade, Marquis de
萨夫尤恩，穆斯塔法	Safouan, Moustafa
萨特	Sartre, Jean-Paul
塞尔	Searle, John
莎士比亚	Shakespeare, William
圣奥古斯汀	St. Augustine
圣茹斯特	Saint-Just, Louis de
史考特，瑞德利	Scott, Ridley
斯大林	Stalin, Iosif
斯科塞斯，马丁	Scorsese, Martin
斯洛特迪基克，彼得	Sloterdijk, Peter
索福克勒斯	Sophocles
索绪尔	Saussure, Ferdinand de
泰恩，威廉	Tenn, William
唐璜	Don Giovanni
特罗塔	Trotta, Margaretha von
托克维尔	Tocqueville, Alexis de
瓦尔德海姆	Waldheim, Kurt
瓦格纳	Wagner, Richard
维纳，诺贝特	Wiener, Norbert
维特根斯坦	Wittgenstein, Ludwig
西贝尔贝格	Syberberg, Hans-Jürge
西尔韦斯特，米歇尔	Silvestre, Michel
希区柯克	Hitchcock, Alfred
希思，斯蒂芬	Heath, Stephen
希特勒	Hitler, Adolf
谢林	Schelling, F. W. J. von.
约维尔	Yovel, Yirmiahu
詹姆斯，亨利	James, Henry
卓别林	Chaplin, Charlie
佐恩－雷特尔	Sohn-Rethel, Alfred

术语对照表

中文	English
阿尔都塞主义	Althusserianism
本质主义	essentialist
本质主义逻辑	essentialist logic
崩溃点	point of breakdown
表象	appearance
表象形式	form-of-appearance
不可能的内核	impossible kernel
不可能真实的内核	impossible-real kernel
不可能之原质	impossible Thing
残迹	remnants
残余	leftover
阐释征兆——穿越幻象	interpretation of symptoms-going through fantasy
超级坚硬的先验性	super-hard transcendentiality
超意识形态的	extra-ideological
陈述活动主体	sujet d'énonciation
陈述主体	sujet d'énoncé
崇高客体	sublime object
崇高美	sublime beauty
抽象	abstraction
穿越幻象	going through fantasy
创伤	trauma
创伤点	traumatic point
创伤性内核	traumatic kernel
创伤性损失	traumatic loss
创伤性原质	traumatic Thing
错觉	delusion
大他者	Other, big Other
短缺	lack
短缺能指	signifier of lack
对抗	antagonism
对征兆的认同	identification with the symptom
惰性建构	inert construction
反本质主义	anti-essentialism
反描述主义	anti-descriptivism

反射决定	reflective determination
反向信息	message in the inverse form
范畴装置	apparatus of categories
非知	non-knowledge
分离	separation
缝合	capitonnage
缝合	*quilting*
缝合	*suture*
缝合点	*point de capiton*
缝合点	quilting point
浮现点	point of emergence
符号分量	symbolic weight
符号构成	symbolic formation
符号化	symbolization
符号化母题	motif of symbolization
符号化行为	act of symbolization
符号基体	symbolic matrix
符号交际	symbolic communication
符号界	Symbolic
符号性多重决定	symbolic overdetermination
符号性肌质	symbolic texture
符号性认同	symbolic identification
符号性认同点	points of symbolic identification
符号性死亡	symbolic death
符号性委任	symbolic mandate
符号性现实	symbolic reality
符号性阉割	symbolic castration
符号秩序	symbolic order
感官享受	*jouis-sense*, enjoyment-in-sense
刚性指示符	rigid designator
关键能指	key-signifier
关键征兆	key symptom
后马克思主义	post-Marxism
后马克思主义者	post-Marxist
幻觉性再现	illusory representation
幻象	fantasy
幻象的中介作用	intermediate role of fantasy
幻象点	point of fantasy
幻象构成	fantasy-formation
幻象建构	fantasy-construction
幻象脚本	fantasy-scenario
幻象客体	object of fantasy
幻象空间	fantasy-space
幻象框架	fantasy-framework
幻象之窗	fantasy-window
肌质	texture

基本幻象	fundamental fantasy
极权主义	totalitarianism
假定无所不享的主体	subject presumed to enjoy
假定无所不信的主体	subject presumed to believe
假定无所不欲的主体	subject presumed to desire
假定无所不知的主体	subject presumed to know
健忘症	theoretical amnesia
交际	communication
解构	deconstruction
可能性条件	conditions of possibility
空位	empty place
空隙	void
快感	enjoyment, *jouissance*
快感残余	leftover of enjoyment
快感的逻辑	logic of enjoyment
快感内核	kernel of enjoyment
理想自我	ideal ego, *Idealich*
理性的诡计	cunning of reason
力比多机体	libidinal economy
裂缝	fissure
裂痕	cleft
伦理立场	ethical positions
梦的作品	dream-work
描述主义	descriptivism
男根	phallus
男根倒置	phallic inversion
男根能指	Phallic signifier
男根体验	phallic experience
内核	kernel
能指专制主义	absolutism of signifier
纽结点	nodal point
浓缩	condensation
排他点	point of exception
排他逻辑	logic of exclusion
偏见视野	horizon of prejudices
前男根的	pre-phallic
潜在的梦内容	latent dream-content
潜在梦思	latent dream-thoughts
潜在思想	latent thought
躯体之内的躯体"	body-within-the-body
认同	identification
商品拜物教	commodity fetishism
商品形式	commodity-form

社会代理	social agency
社会现实的幻象一意象	fantasy-image of social reality
社会想像	social imaginary
剩余客体	surplus-object
剩余蕴涵	surplus-signification
诗性主义	poeticism
时代精神	*Zeitgeist*
实在界	Real
实在界临界点	point of Real
实在客体	real object
实证的本体论之维	positive ontological dimension
实证性	positivity
受虐狂逻辑	masochistic logic
双向沟通运动	double movement of communication
太一	One
外隐	L'extimité
位移	displacement
乌有	nothing
无意识"诡计"遵守的逻辑	logic of unconscious 'cunning'
无意识欲望	unconscious desire
物化	reification
误认	misrecognition
先验反思主体	subject of transcendental reflection
先验主体	transcendental subject
显在的梦	manifest dream
显在的梦文本	manifest dram-text
显在内容	manifest content
现象之表象	phenomenal appearance
想像界	Imaginary
想像界的符号化	symbolization of Imaginary
想像界载体	Imaginary register
想像性认同	imaginary identification
想像性认同点	point of imaginary identification
小对形	*objet petit a*, *objet a*
歇斯底里征兆	hysterical symptom
心理内在性	psychological interiority
行为者	agent
移情	transference
移情的逻辑	logic of transference
异己实体	alien Entity
意识形态一政治领域	ideological-political domain
意识形态	ideology
意识形态表象	ideological appearance

意识形态幻象	ideological fantasy
意识形态凝视	ideological gaze
意识形态误认	ideological misrecognition
意识形态质询	ideological interpellation
意味内核	kernel of significance
意向性内容	intentional content
意指操作	signifying operation
意指代表	signifying representative
意指构成	signifying formation
意指互动	signifying interplay
意指机制	signifying mechanism
意指肌质	signifying texture
意指框架	signifying frame
意指链	signifying chain
意指网络	signifying network
意指再现	signifying representation
隐蔽内核	hidden Kernel
隐喻性多重决定	metaphorical overdetermination
隐喻性剩余	metaphorical surplus
隐喻性再现	metaphorical representation
硬核	hard kernel
愉快的享用	use of pleasures
欲望的客体成因	object-cause of desire
欲望的实在界	Real of one's desire
欲望机体	economy of desire
元语言	meta-language, metalanguage
原初命名	primal baptism
原质	*das Ding*, Thing
蕴涵	signification
蕴涵剩余	surplus of signification
真理	Truth
真理价值	truth-value
征兆	symptom
征兆性解读	symptomatic reading
知识客体	object of knowledge
至善	supreme Good
主人	Master
主人能指	master signifier
主人能指的逻辑	logic of master-signifier
主体	subject
主体的位置	position of subject

主体化	subjectivation
主体间交际	intersubjective communication
主体空间	space of subject
主体性模式	mode of subjectivity
自我理想	ego-ideal, *Ich-Ideal*
自我意象的复位	restoration of image of self
自治	autonomy

附录一　齐泽克学术小传

斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)1949年3月21日生于斯洛文尼亚首府卢布尔雅那(Ljubljana),1971年获文学学士学位,1975年获文学硕士学位,1981年获卢布尔雅那大学博士学位,1985年获得巴黎第八大学(Université Paris-Ⅷ)博士学位。

自1979年起,齐泽克在卢布尔雅那大学社会学与哲学研究所担任研究员,并先后在下列大学任客座教授或访问学者:1982~1983年,1985~1986年,巴黎第八大学精神分析系;1991~1992年,纽约州立大学精神分析与艺术研究中心;1992年,美国明尼苏达大学比较文学系;1993年,美国新奥尔良的图兰大学;1994年,卡多诺法学院(Cardozo Law School);1995年,哥伦比亚大学;1996年,普林斯顿大学;1997年,新社会研究学院(New School for Social Research);1998年,密歇根大学。

最近15年以来,曾经在美国、法国、英国、爱尔兰、德国、比利时、荷兰、冰岛、澳大利亚、瑞士、挪威、丹麦、瑞典、芬兰、西班牙、巴西、墨西哥、以色列、罗马尼亚、匈牙利、日本参加250多场国际哲学、精神分析、文化批评研讨会,足迹遍布世界。

齐泽克在卢布尔雅那创立了理论精神分析协会(Society for Theoretical Psychoanalysis),用斯洛文尼亚语、德语、英语编辑过多种书籍杂志。

在学术上，他善于应用通俗文化，以娓娓而谈的方式，解释雅克·拉康抽象、晦涩的理论；同时又善于使用雅克·拉康的晦涩理论来解释政治现象和通俗文化问题。可以说，他在拉康理论与大众政治文化现象之间，在拉康与德国古典主义哲学之间，搭起了一道亮丽的彩桥。他勤于著述，成果丰硕，是拉康之后最成功、最多产的精神分析理论家。

政治上，他非常活跃，曾于80年代在斯洛文尼亚积极参加政治活动，在1990年的第一次多党选举中，竞选斯洛文尼亚共和国总统。曾经出任过斯洛文尼亚共和国的科学大使（Ambassador of Science）。不平凡的政治经历，将他磨炼成一个左翼思想家。除了深受拉康的影响，他还受马克思、黑格尔和谢林的影响。就性情而论，他更像一个革命家而不是一个理论家；他不仅是一个“文士”，更是一个“志士”。他的著述大多围绕着道德和政治进行，而不仅仅属于纯粹理论思辨的范畴。他精力充沛，更不乏超凡的魅力（charisma），无论走到何处，都能引起学界的注意。

齐泽克两年前居德国埃森，任职于文化研究所，现已返回卢布尔雅那。

附录二　齐泽克学术论著

一　著作

[1] *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander à Hitchcock* (editor and main contributor), Paris: Navarin 1988;

[2] Japanese translation of (1), 1994;

[3] *Le plus sublime des hystériques – Hegel passe*, Paris: Le point hors ligne 1988;

[4] portuguese translation of (3), 1992;

[5] *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris: Le point hors ligne 1990;

[6] portuguese translation of (5), 1992;

[7] *L'intraitable*, Paris: Anthropos 1993;

[8] *Un essai sur Schelling*, Paris: l'Harmattan 1996;

[9] *The Sublime Object of Ideology*, London; New York: Verso 1989, 7th printing 1998;

[10] Spanish translation of (9), 1992;

[11] *Looking Awry: An introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1991, 8th printing 1998;

[12] Japanese translation of (11), 1995;

[13] Korean translation of (11), 1995;

[14] Dutch translation of (11), 1996;

[15] *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London; New York: Verso 1991, 3rd printing 1996;

[16] German translation of (15), 1994;

[17] Japanese translation of (15), 1997;

[18] *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)* (editor and main contributor), London: New York: Verso 1992, 5th printing 1997;

[19] Spanish translation of (18), 1994;

[20] *Enjoy Your Symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and Out*, London; New York: Routledge 1992, 2nd printing 1994;

[21] Spanish translation of (20), 1994;

[22] Korean translation of (20), 1997;

[23] *Tarrying With the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press 1993, 4th printing 1998;

[24] Abridged Slovak translation of (23), 1995;

[25] *Metastases of Enjoyment*, London; New York: Verso 1994, 2nd printing 1996;

[26] Japanese translation of (25), 1996;

[27] German translation of (25), 1996;

[28] Swedish translation of (25), 1996;

[29] Serb translation of (25), 1996;

[30] Mapping Ideology (editor), London; New York: Verso 1994, 3rd printing 1997;

[31] Portuguese translation of (30), 1996;

[32] *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, London; New York: Verso 1996, 2nd printing 1997;

[33] German translation of (32), 1996;

[34] Japanese translation of (32), 1997;

[35] *Liebe dein Symptom wie dich selbst!*, Berlin: Merve 1991, 2nd printing 1992;

[36] *Der erhabenste aller Hysteriker*, Wien: Turia und Kant 1991, 2nd printing 1992;

[37] *Mehr-Geniessen*, Wien: Turia und Kant 1992, 2nd printing 1997;

[38] *Der Triumph des Blicks ueber das Auge* (editor and main contributor), Wien: Turia und Kant 1992, 2nd printing 1997;

[39] *Die Grimassen des Realen*, Koeln: Kiepenheuer und Witsch 1993;

[40] *Hegel mit Lacan*, Zurich: Riss-Extra 1995;

[41] *Das Verweilen beim Negativen*, Wien: Turia und Kant 1994, 2nd printing 1995;

[42] *Gaze and Voice as Love Objects* (editor with Renata Salecl). Durham: Duke University Press 1996;

[43] *The Plague of Fantasies*, London; New York: Verso 1997, 2nd printing 1998;

[44] German translation of (43), 1997;

[45] *Het subject en zijn onbehagen*, Amsterdam: Boom 1997;

[46] *Cogito and the Unconscious* (editor), Durham: Duke University Press 1998;

[47] *En liten om karlek* (with Renata Salecl), Stockholm: NSU Press 1997;

[48] *Das Unbehagen im Subjekt*, Wien: Passagen Verlag 1998;

[49] Japanese translation of (23), 1998;

[50] *The Abyss of Freedom* (*together with: F. W. J. Schelling, Ages Of the World*), Ann Arbor: Michigan University Press 1997;

[51] Spanish translation of (15), 1998;

[52] *Die Nacht der Welt*, Frankfurt: Fischer 1998.

[53] *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London; New York: Verso 1999。

[54] *The Fragile Absolute, Or Why the Christian Legacy is Worth Fighting For*, London; New York: Verso.

[55] *The Art of the Ridiculous Sublime, On David Lynch's Lost Highway*, Walter Chapin Center for the Humanities: University of Washington.

[56] *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Judith Butler, Ernesto Laclau and SZ. London; New York: Verso.

[57] *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan In Hollywood and Out*, second expanded edition, New York: Routledge.

[58] *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Essays in the (Mis) Use of a Notion*, London; New York: Verso.

[59] *The Fright of Real Tears, Kieslowski and The Future*, Bloomington: Indiana University Press.

论文

1989

[1] Looking Awry – Pornography. *October*, Fall, pp 31-55.

1990

[2] Eastern Europe Republics of Gileal. *New Left Review*, Sept.-Oct., pp 50-62.

[3] Rossellini: Woman as Symptom of Man-Ingrid Bergmans Relationship with the Director. *October*, Fall, pp 18-44.

[4] Death and Sublimation: The Final Scene of City Lights. *American Journal of Semiotics*, pp 63-72.

[5] The Logic of the Detective-Novel. *Pamietnik Literacki*, pp 253-283.

[6] The Detective and the Analyst-the Shift from Detective-Story to Detective-Novel in the 1920s. *Literature and Psychology*, pp 27-46.

1991

[7] Why Does a Letter Always Arrive at its Destination? *Lacanian Ink* 2, Winter, pp 9-28.

[8] Formal Democracy and its Discontents. *American Imago*, pp 181-198.

[9] Grimaces of the Real, or When the Phallus Appears. *October*, Fall, pp 44-68.

1992

[10] Hidden Prohibitions and the Pleasure Principle. Josefina Ayerza in *Flash Art*, March-April, pp 68-70.

[11] Eastern European Liberalism and its Borderlines. *Oxford Literary Review*, pp 25-44.

[12] The Ideology-Practical Core of the Fundamental Operation in Hegel Logic of reflection. *Filosofski Vestnik-Acta Philosophica*, pp 9-25.

[13] Cogito and the Sexual Difference. *American Journal of Semiotics*, pp 5-32.

[14] In His Bold Gaze My Ruin is Writ Large. *Lacanian Ink* 6, Fall, pp 25-42.

[15] Kant - the Subject out of Joint. *Filozofski Vestnik-Acta Philosophica*, pp 233-248.

1993

[16] The Sublime Theorist of Slovenia. P. Canning in *Artforum*, March, pp 84-89.

[17] The Inner Civilization of Human Rights (Slovenia) and the Other Barbarism (the Rest of the Balkans). *Du-Die Zeitschrift der Kultur*, pp 26-28

[18] Hegel's Logic as a Theory of Ideology. *Lacanian Ink* 7. Spring, pp 29-48.

[19] From Courtly Love to the Crying Game. *New Left Review*, Nov.-Dec., pp 95-108.

[20] Es Gibt Keinen Staat in Europa. Ljubljana, 1993.

1994

[21] Kant as a Theoretician of Vampirism. *Lacanian Ink* 8. Spring, pp 19-34.

1995

[22] Woman is One of the Names. *Lacanian Ink* 10, Fall, pp 24-39.

[23] The Audiovisual contract-Noise Surrounding Reality. *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*. *pp* 521-533.

1996

[24] *There is No Sexual Relationship*. *Wagner as a Lacanian*. *New German Critique*, Fall, pp 7-35.

1997

[25] The Supposed Subject of Ideology. *Critical Quarterly*, Summer, pp 39-59.

[26] From Joyce-the-Symptom. *Lacanian Ink* 11, Fall, pp 12-25.

[27] Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism. *New Left Review*, Sept.-Oct., pp 28-51.

[28] Desire: Drive = Truth: Knowledge. *Umbra*, pp 147-152.

1998

[29] The Lesbian session. *Lacanian Ink* 12. Spring, pp 58-69.

[30] Kant and Sade: the Ideal Couple. *Lacanian Ink* 13, Fall, pp 12-25.

[31] Hysteria And Cyberspace. Interview with Slavoj Žižek.

1999

[32] Femininity Between Goodness and Act. *Lacanian Ink* 14, Spring, pp 26-40.

[33] Surplus-Enjoyment. *Lacanian Ink* 15, Fall, pp 98-107.

2000

[34] Desert of the Real. *Lacanian Ink* 16, Spring, pp 64-81.

[35] Run, Isolde, Run. *Lacanian Ink* 17, Fall, pp 78-99.

2001

[36] Il n'y a pas de rapport religieux. *Lacanian Ink* 18, Spring, pp 80-107.

本社相关图书链接



理解大众文化

[美]约翰·费斯克 著

作为大众文化研究最有代表性和影响力的人物，费斯克在本书中充分展示了自己的理论和方法论立场，从对日常生活中文化现象的分析入手，勾勒了有关资本主义社会的大众文化理论。本书目前已成为大众文化研究领域被广泛引证的代表作。



真实之复兴

——极度现代的世界中的身体、自然和地方

[美]查伦·斯普瑞特奈克 著

生态后现代主义的经典著作，被誉为改变我们思维方式的扛鼎之作。该书站在生态后现代主义的立场对九十年代的一系列重大理论和现实问题作了精辟论述，特别是对现代人对新技术的盲目崇拜进行了批评。



后现代理论

[美]斯蒂文·贝斯特

道格拉斯·凯尔纳 著

本书系统地介绍了博德里拉、哈贝马斯等一批大师的后现代理论，历史脉络清楚，理论阐述透彻，是系统阐释后现代理论的极好读本。



超越解构

[美]大卫·雷·格里芬　等著　曲跃厚　校译

本书辨正了我们关于"后现代主义"是"解构"思潮的误解，探讨了后现代哲学的建构性向度。五位哲学大师对五位哲学大师思想的梳理与评判，精彩纷呈、深刻到位。



艺术的法则

——文学场的生成和结构

[法]皮埃尔·布迪厄　著　刘　晖　译

从社会学角度分析文学艺术领域的特定规律的名著。布迪厄将社会学分析方法应用于文学，并将社会理论与经验研究相结合，从对生产场的运行逻辑认识中得出关于知识分子地位和作用这个至关重要的命题。



电视的真相

[英]A. 古德温　编　李　陀　主编

"大众文化研究译丛"之一，剖析了英美电视的历史沿革，电视与政府、文化和种族的关系及电视的未来，描述了电视对社会、文化、教育、家庭和人们意识形态和思维方式的影响，对电视连续剧、肥皂剧、情景喜剧等从社会学、历史学、政治经济学等角度进行了深入研究。



后现代主义与大众文化

[英]安吉拉·默克罗比　著　田晓菲　译

"大众文化研究译丛"之一，从后现代主义对大众文化的重视入手，强调对日常生活进行研究的重要性。作者对青年亚文化极为关注，提供了许多生动有趣的例证，将理论通俗易懂的融入其中，提供了更为广阔的阅读空间。



自由的冒险历程

[法]雷 威 著

20世纪法国知识分子为自由冒险的奋斗经历史，集人物描写、分析、访谈、突发事件于一体，从德雷福斯案到伊斯兰文化的复兴，从萨特存在主义的高歌凯旋到路易·阿尔都塞之死……展现了20世纪法国知识分子营建的令人眩目的文化景观。作者雷威系法国学界的领袖人物。



时装的面貌

[美]珍妮弗·克雷克 著

从文化角度对源自西方的时装进行系统研究，包括时装的设计、内衣的演变过程、时装广告与销售策略、身体与性感、模特的培训等。



午后的爱情

[美]蒙福德 著

对国外的肥皂剧这一电视剧品种进行了系统的研究，包括肥皂剧的起源，对家庭主妇的吸引力，肥皂剧对隐私的曝光等。



[General Information]
□□=□□□□□□□□□
□□=□□□□□□□□□□□· □□□□ □□□□
□□=338
SS□=11020047
□□□□=2002□01□□1□
□□□=□□□□□□□
□□=21cm
□□□□=22.00
□□□=□□□□(□□: □□)□□□□
□□□□□□=□□□□□□□□□· □□□□Slavoj Zizek□□□□□□. □□
□□□□□□□. □□□□□□□□□□□□, 2002.
□□□□=□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
□□□
□□□□□□□□□□□□□□□□□□

2. □□□□□
3. “□□□□□□□”
4. □□□□□□

□□□□ □□

□ □□□□□□□□

1. □□□□□□□□
2. □□□□
3. “□□□□□”□□□□
4. □□□□□□□□
5. □□□□□□□□□
6. □□□□□□
7. □□□□□□□□□□
8. □□□“□□□□□□□”
9. S(□)□a, Φ
10. □□□□□×□□□
11. □□□□
12. “□□□□......□□□□□□”
13. “□□□□□□□□□□□□□□□”

□ □□□□□□□□□□□

1. □□□□□
2. “□□□□□□”
3. “□□□□□□”
4. □□□□□□□□□□□□□
5. □□□□□□
6. □□□□□□

□□□□

□□□□□

□□□□□

□□□ □□□□□□□

□□□ □□□□□□□